SØREN KIERKEGAARD

KAYGI KAVRAMI

HASAN ÂLİ YÜCEL KLASİKLER DİZİSİ

DANCA ASLINDAN ÇEVİREN: TÜRKER ARMANER

TÜRKİYE İŞ BANKASI
Kültür Yayınları

TÜRKİYE İŞ BANKASI
Kültür Yayınları

Yayına Hazırlayan Mürşit Balabanlılar

Kapak Tasarımı Mehmet Ulusel
Düzelti Bedirhan Toprak
Sayfa Düzeni Tipograf (0212) 249 01 01
Birinci Basım Mart 2003
ISBN 975-458-452-4
OTM 10706301
Basımevi Şefik Matbaası (0212) 551 55 87
İstanbul

kaygı kavramı

MEVRUS GÜNAH'I KONU EDİNEN DOGMATİK PROBLEM ÜZERİNE PSİKOLOJİ AÇISINDAN YALIN BİR TEFEKKÜR

Søren Kierkegaard

Çeviren Türker Armaner

Felsefe

İÇİNDEKİLER

Kierkegaard'un "varoluş"a ilişkin öğretisi,
gerçekdışı bir gerçekçilik diye adlandırılabilir.

T. Adorno, *Kierkegaard*

Søren Kierkegaard'un 1844'te *Vigilius Haufniensis* müstear adıyla basılan *Begrebet Angest* (*Kaygı Kavramı*) metni, başta Hegel olmak üzere pek çok sistemle, hatta "sistem kurma"nın kendisiyle uğraşmasının yanı sıra, görebildiğim kadarıyla, "Korku" (*Frygt*) ve "Kaygı" (*Angest*) terimleri arasındaki farklılığa ilişkin filolojik bir inceleme olarak da okunabilir – en azından 1995 Eylül'ünde Kopenhag'ta bir sahaftan bu kitabı aldığımda[1] benim niyetim böyle bir farkın felsefe çerçevesinde nasıl dile getirilebileceğini öğrenmekti, 2001'de okuduğumda ve çevirmeye başladığımda sanıyorum bu bilgiyi bir ölçüde edinebildim.

1843'te *Johannes de silentio* adıyla yayımladığı *Frygt og Bæven* (*Korku ve Titreme*), "kaygı"dan çok, İbrahim'in oğlunu kurban etmekle ilgili seçimi üzerinden, Ben-bilincinin temel bir korkusu olan "umutsuzluk" üzerinde durur. İbrahim'in tâbi tutulduğu sınav, Kierkegaard'a göre, üç "problem"i (*problemata*)[2] göz önüne alarak incelenebilir: 1) Etik olan ereksel biçimde askıya alınabilir mi? 2) Tanrı'ya karşı yerine getirmemizin gerektiği mutlak bir ödev var mı? 3) İbrahim'in amacını ötekilerden gizlemesi etik açıdan savunu-

[1] Søren Kierkegaard, *Begrebet Angest*, Glydendal, 1960 (ed.: Villy Sørensen)

[2] Kierkegaard "problem" sözcüğünün Eski Yunanca karşılığını kullanmayı tercih ediyor (τό πρόβλημα). Bileşik bir yapı taşıyan (προ + βαλλω) bu terim, geleceğe ilişkin bir tasarımı, ya da kişinin önünde duran bir engeli, onu koruyan fiziksel bir varlığı imliyor. *Kaygı Kavramı*'nın özellikle üçüncü bölümü, Kierkegaard'un Antik Yunan'daki "zaman" görüşünü eleştirel bir biçimde serimlemesine ayrılmıştır.

labilir mi? Kierkegaard'un etik olan ile tümelin özdeş tutulmasından kaynaklandığını iddia ettiği bu problemler, Hegel'in bakış açısı kabul edilirse[3], olumlanması gerekmektedir.

Kaygı Kavramı'nda da izlerinin sürüldüğü, Hegel ile Kierkegaard arasındaki temel karşıtlıklardan birinin kökeni de tümel ile tikel karşıtlığında yatar. Hegel'e göre birey Devlet ideasındaki bir "moment"tir, tikel özgürlük de tümel idea gerçekleşmeden mümkün değildir.[4] Kierkegaard ise inanç ile düşünme etkinliğini kesin bir çizgiyle ayırdıktan sonra, Hegel'in terimleriyle Hegel'den farklı bir "estetik" tanımı yapar ve estetik yaşamın "dolaysız" bir yaşam olduğunu belirtir. Etik yaşam da, Kierkegaard'a göre, bir tümelin dolayımı olmaksızın tek bir bireyin inancı doğrultusunda yaptığı seçimlerle belirlenir.

"İnsan, beden ile ruhun [*Sjel*] Tin [*Aand*] tarafından taşınan bir sentezidir." *Kaygı Kavramı*'nın değişik bölümlerinde sıkça yinelenen bu önerme, inanç taşıyan tek bir bireyin "Ben" tasvirini yapması açısından Kierkegaard felsefesinin anahtarlarından biri konumundadır. Aynı yargıya, 1846'da *Johannes Climacus* adıyla çıkan, İngilizce'ye *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Fragments* diye çevrilmiş metinde ve 1849'da *Anti-Climacus* adıyla basılan *Sygdommen til Døden* (*Ölüme Yönelik/İlişkin Hastalık*) kitabında da rastlarız.

Korku ve Titreme'deki tümel/tikel karşıtlığını, *Johannes Climacus* bu kitabında nesnel doğru/öznel doğru karşıtlığı ile bütünler. Hegel'in üç aşamalı, "kişiden bağımsız olarak doğru"

[3] Hegel"in *Hukuk Felsefesi*, "Soyut Hak", "Ahlâk" (*Moralität*), "Etik Yaşam" (*Sittlichkeit*) olmak üzere üç bölüme ayrılır. Hegel, son bölümde Devlet'in "etik bütün"ün kendisi olduğunu, etik ideanın etkinlik haline geçmesinin ve özgürlüğün somutlaştırılmasının Devlet aracılığıyla gerçekleştirileceğini, dolayısıyla Devlet'e ilişkin ödevin mutlak, özsel bir ödev olduğunu söyler.

[4] Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* kitabında, bu noktanın "totolojiden başka bir şey olmadığını" belirtir.

önermelerine karşıt olarak[5], burada "inanç"ın bir başka kişiye ifade edilebilir olmadığı, Hıristiyanlığın asıl ele aldığı noktanın Hıristiyan bireyin öznel inancı olduğu belirtilir. Kierkegaard'a göre psikolojik durumlar sadece tek bir kişiye özgüdür, sadece o kişi bu durumların dolaysız bilgisine sahiptir. İnancın nesnesi doğru olmayabilir, ama kişinin o inanca sahip olduğu yanlışlanabilir nitelikte değildir. Dolayısıyla öznellik, neye inanıldığı ile değil, inanan kişi ile inancı arasındaki ilişkiye dairdir.

Hegel, "Hakikat" (*Wahrheit*) terimini matematik ile doğa bilimleri için olduğu kadar, ahlâk, sanat ve müzik için de kullanır. Kierkegaard bu terimi (Danca: *Sandhed*) Hegel'in kullandığı genişlikte alsa da ondan farklı olarak öznel ile nesneli, "içerisi ile dışarısını" karşı karşıya getirir. *Kaygı Kavramı*'nın üçüncü bölümünde de içe dönüklüğü yitiren kişinin, kendisiyle dolaysız ilişki kurma olanağını yitirdiği anlatılır. *Johannes Climacus* kişinin varoluşu için iki seçenek sunar: İnsan ya kendi varoluşunu unutacak, ya da tüm dikkatini kendi varoluşunda yoğunlaştıracaktır.

Anti-Climacus da Tin'in bir hastalığı olarak umutsuzluğu "otantik" ve "otantik olmayan" biçiminde ikiye ayırır. İkincisi, otantik olmayan, "kişinin bir Ben'i olduğuna dair bilinçten" yoksun olmasından kaynaklanır. Bu, *Johannes Climacus*'un ve *Vigilius Haufniensis*'in tanımladığı, "dışarıya dönüklüğün, nesnel doğrunun peşinden gitmenin dolaysız Ben bilincinin yoksunluğuyla sonuçlandığı" durumdur. Otantik umutsuzluk ise kişinin "kendisi olmak istememesinden doğan" ve "kendisi olmak istemesinin yol açtığı" biçiminde tanımlanan iki doğrultuda açıklanır. Burada da *Johannes de silentio*'nun İbrahim'e atfettiği seçimle karşılaşırız: Tin, ya kendisi, ya da bir başkası tarafından kurulabilir. Öznel doğrunun, tikel inancın aracılığıyla Tin, kendisini *kendisi olarak* kurar; başkasının –tümel bir yapının– kurduğu Tin ise *kendisi* değildir. *Victor Eremita* da

[5] Bu aşamalar; öznenin kendine dönmesi, kendisini psikolojik ve fiziksel değişik durumlar içinde açığa çıkarması ve ussal Devlet'te özne-nesne birliği biçiminde onaylanması olarak tanımlanır.

1843'te yayımladığı *Enten Eller*'de (*Ya/Ya da*) kişinin yapacağı seçimin iyi ile kötü arasında değil, estetik ile etik arasında yapılacak bir seçim olduğunu, o insanın üzerinde umutsuzluğa kapıldığı Ben'in sonlu bir Ben (Tin) olduğunu, kendisiyle ilgili seçim yapılacak Ben'in ise mutlak bir Ben olduğunu söyler.

Anti-Climacus'a göre insan bir Tin'dir, Tin de bir ilişki değil, kendisiyle ilişki kurma etkinliğidir. Ölüme ilişkin hastalığın olanağı insanın hayvan karşısındaki üstünlüğü, bu hastalığın farkında olmak hıristiyanın 'doğal insan' a karşı üstünlüğüdür, bu hastalığın tedavi edilmesi de hıristiyanın takdis edilmişliğidir. *Johannes Climacus* etkinliğin yok edilmiş olanaklılık olduğunu düşünüyordu, *Anti-Climacus*'a göre ise etkinlik doygunluğa ulaşmış olanaklılıktır. *Vigilius Haufniensis* de *Kaygı Kavramı*'nın beşinci bölümünde olanaklılığı etkinlik karşısında yüceltir ve "olanaklılık tarafından yetiştirilen kişi korkutan ve haz veren şeyleri aynı derecede kavrar," der.

Kaygı Kavramı'nın Giriş bölümünde "Bir sistem kurmaya girişen kişinin sorumluluğu büyüktür, ama bir monografi yazarı da kendi çerçevesine sadık olabilir, olması da gerekir" denir. Kierkegaard sistem kuran kişi olarak Hegel'i kast ediyordu, monografi yazarı da kendisiydi. Yukarıda bir kısmından söz ettiğim müstear adlar, bu "monografi yazımı" iddiasının göstergeleri olarak yorumlanabilir. Kierkegaard, kitapların hepsini biraraya getirecek "tümel yazar"ı silerek, bir açıdan her metni sadece kendi üzerine kapanacak bir varlığa indirgiyordu.

Kaygı Kavramı, bu önsözün başında belirttiğim ayrımı en açık biçimde üçüncü bölümde serimler: "Kaygı"nın nesnesi, "korku"dan farklı olarak, "hiçlik"tir. Kierkegaard bu kavramı incelerken, "mevrus günah[6] dogmasını zihninden hiç çıkar-

[6] "Mevrus Günah", bu çeviride Danca *Arvesynd* sözcüğünün karşılığı olarak kullanıldı. Kierkegaard da bu terimi Latince *peccatum haereditarium*'dan çevirmiş. Bu çeviri için çok yararlandığım İngilizce baskısındaki (*The Concept of Anxiety*, çev. R. Thomte, A.B. Anderson, Princeton University Press, 1980) sözcük de *hereditary sin*. "Tevarüs etmiş, "miras kalmış" anlamında çevrildi: Kitabın ilk bölümü, Kierkegaard'un yerleşik kilise dogmasının temel öğretilerinden biri olduğunu belirttiği bu kavrama ilişkin görüşlerin eleştirisi için ayrılmış.

mamıştır". Kierkegaard *Kaygı Kavramı*'na bir soru ile başlar: Mevrus Günah ile Âdem'in günahı özdeş midir? Bu soruya olumlu cevap veren dogmatiklerin bir kısmı, Kierkegaard'un aktardığına göre, Düşüş'ü "hayalî"[7] bir başlangıç noktası olarak almıştır. Bu ve benzer görüşlerin sonucu, Kierkegaard'a göre, Mevrus Günah'ın neredeyse ırsî bir hastalık gibi kuşaklar boyunca insanlığa bulaştığının düşünülmesine yol açmıştır. Bu kitapta Kierkegaard, Hegel ile olduğu kadar, yerleşik kilise dogmalarıyla da mücadele eder, bu görüşlerdeki temel eksiklik de, *Vigilius Haufniensis*'e göre, Suç ile Günah kavramlarının Kaygı ile ilişkilendirilmemiş olmasıdır, bu nedenle Masumiyet ve Kefaret de yetersiz bir biçimde açıklanmıştır.

Kierkegaard için Masumiyet "etik", Dolaysızlık [Alm. *Unmittelbarkeit*, Dan. *Umiddelbarheit*, İng. *Immediacy*] ise "mantık" alanında incelenmesi gereken iki ayrı konudur.[8] Böylece Kierkegaard'un üçüncü bölümde "zaman" üzerine söyledikleri, Giriş'te ve birinci bölümde Hegel mantığına yönelttiği eleştiriye bağlanır: Hegel, "mantığa devinim atfettiği için" eleştirilir, çünkü bu sistemde "masumiyet" gibi "zaman" da Kierkegaard'a göre mantık kategorilerinin içine yerleştirilmiş, hatta bu kategorilerin kendisine dönüştürülmüştür. Hegel *Logik*'in giriş bölümlerinde Düşüş ile Masumiyet'ten söz ederken, Tin'in kendi durumunun dolaysız bilgisini daha yüksek bir Tin aracılığıyla edindiğini söyler.[9]

[7] Kierkegaard "hayalî" olarak çevrilen sözcük için burada kökeni Eski Yunanca'da olan *phantastisk* terimini kullanıyor. φαντασια sözcüğü değişik yazarlar tarafından "gerçek dışı" olan bir imgeyi belirtmek için kullanılmıştır. τό φαντασμα görünüş, hayal, gölge, düş gibi çeşitli anlamları karşılıyor.

[8] Bu nedenle Hegel'in yöntemi, Kierkegaard için, "kategorik" olarak da yanlıştır. Bunu Giriş'te ve birinci bölümde Hegel'in *Logik* [*Mantık*] kitabını eleştirirken belirtir. Bu kitapta Hegel, mantığı Varlık [*Sein*], Öz [*Wesen*] ve Kavram [*Begriff*] olmak üzere üç bölümde inceler. "Hakikat", ikinci bölüme ait bir alt-bölümdür. Kierkegaard, bunun "ne mantığa ne de hakikate yarar sağlamadığını" söyler ve bununla ilgili uslamlamasını serimler.

[9] Adorno'nun Hegel üzerine yaptığı çözümlemeye göre (*Hegel: three studies*, İngilizce'ye çev.: S.W. Nicholsen, MIT Press, 1993), bu sistemde her şey bir dolayım [*Vermittelt*] ile gerçekleşir; dolaysızlığın kendisinden bile dolayım olmadan söz edemeyiz.

Kierkegaard'a göre, masumiyette insan bir tin olarak değil, doğal koşuluyla dolaysız birliği içinde bir ruh olarak nitelenir. Kişinin tin'i, düş görmektir; Kaygı da düş gören tin'in nitelik kazanmasıdır: "Âdem masumiyette düş gören bir tin idi." İkinci bölüm de Âdem'in masumiyette bir sentez olmadığı saptamasından yola çıkan üç önerme ile açılır: "Cinsellik[10], günahkârlık ile vaz edilmiştir.[11] İnsan türünün tarihi de aynı anda başlar. İnsan türünün günahkârlığı ile Kaygı, nicel belirlenimler ile devinir."

Kierkegaard, "Kaygı, hem pay almak istediğimiz, hem de karşısında durduğumuz bir 'pathos'tur," diyor[12]. Burada "sempatik" ve "antipatik" sözcüklerini değil, "'pathos'tan pay almak; 'pathos' ortaklığı" ile "'pathos'un karşısında durmak; 'pathos' karşıtlığı" terimlerini tercih ettim. Bunun nedeni gündelik dilin yol açabileceği anlam kaymalarını önlemek olduğu kadar, Kierkegaard'un "pathos" sözcüğünü Eski Yunanca'daki anlamlarına uygunluk içinde kullandığını düşünmem oldu.

Hint-Avrupa dillerinde karşılığı kolay bulunan, ama gönderimde bulunduğu kültürel çerçevenin hayli farklı olması nedeniyle Türkçe'de "problem" oluşturan bir terim de *Dæmo-*

[10] *Sexualiteten*, Kierkegaard tarafından erkek ve kadının cins olarak ayrımını belirtmek için kullanılıyor. Üçüncü bölümde üzerinde durulan "şehvanilik" ise Danca *Sandseligheten* sözcüğünün karşılığı. *Concupiscentsen* ise bulunduğu bağlam göz önüne alınarak "cinsel istek", "kösnüllük", "aşırı istek" olarak çevrildi.

[11] "Vaz etmek" sözcüğünü, Danca *Sætte*'nin karşılığı olarak kullandım. Ortaya koymak, yerleştirmek, konumlandırmak gibi anlamları da olan bu terim için İngilizce'de *posit*, Almanca'da *Setzen*, Fransızca'da *poser* fiilleri kullanılıyor. Bu nedenle "Pozitif yasa" da, hukuk alanında, "negatif"in değil, "Doğal Yasa"nın karşıtı olarak içerik kazanıyor. J.G. Fichte'nin kurduğu sistemin temel etkinliği olan bu sözcük, mantık, ontoloji, hukuk alanları arasındaki sürekliliği de belirliyor. Hegel, bu sistemin "boş çekmecelerden ibaret" Kant kategorilerini "aktif" hale getirdiğini söylerken iddiasının zemininde Ben'in etkin duruma dönüştürüldüğü bu etkinlik vardı. Kierkegaard *Kaygı Kavramı*'nın dördüncü bölümünde Fichte'nin bu görüşüne eleştirel biçiminde kısaca değinir.

[12] Angest er *en sympathetisk Antipathie* og *en antipathetisk Sympathie*.

niske. Çeviri sırasında okuduğum Nurdan Gürbilek'in "Kötü Çocuk Türk" adlı yazısı[13] ve bu yazı aracılığıyla haberdar olduğum Şerif Mardin'in makalesi,[14] "demonik" olarak bıraktığım bu terim üzerinde düşünmemde bana çok yardımcı oldu. Kierkegaard'a göre demonik, "iyi"ye ilişkin bir kaygı, bir "içe kapanma"dır.

Orijinal metinde Latince, Eski Yunanca, Fransızca, Almanca bırakılmış bazı terimlerin karşılıkları çeviride köşeli parantez ile sözcüğün ya da cümlenin yanına yerleştirildi. Bazı Danca terimler de çevirinin yanında gene köşeli parantez içinde verildi. Kierkegaard'un dipnotlarının dışında çevirmene ait birkaç dipnot (ç.n.) ibaresiyle ayırt edilebilir.

TÜRKER ARMANER
Haziran 2002, İstanbul

[13] Gürbilek, Nurdan, "Kötü Çocuk Türk-I", *Kötü Çocuk Türk* kitabının içinde, Metis Yayınları, 2001

[14] Mardin, Şerif, "'Aydınlar' Konusunda Ülgener ve Bir İzah Denemesi", *Toplum ve Bilim* 24, Birikim Yayıncılık, 1984. Mardin bu makalede, Fichte ve Schelling gibi "romantikler"in, "aydınlanma devri" düşünürlerinden farklı olarak, bir "dış gerçeklik" kabul etmediğini belirtir ve romantiklerin, insanların içindeki "daemonic" güce meşruiyet kazandığını ileri sürer. 'Bizde' ise durum farklıdır: "İslam kültürünün bahis konusu ettiğim tasavvuf dışı ifadesinin belirgin taraflarından biri, insanın 'daemonic' taraflarının yaratıcı bir yönü olabileceğini kabul etmemesi, hattâ böyle bir teklife bile şiddetle tepki göstermesidir. Bütün 'modern'liğimize rağmen, çağdaş Türkiye'de bu inancın resmî tezlere de geçmiş olduğuna inanıyorum."

KAYGI KAVRAMI

MEVRUS GÜNAH'I KONU EDİNEN
DOGMATİK PROBLEM ÜZERİNE
PSİKOLOJİ AÇISINDAN
YALIN BİR TEFEKKÜR

Vigilius Haufniensis

Ayrımlar yapma çağı geçmiş, sistem tarafından yenilgiye uğratılmıştır. Günümüzde ayrım yapmaya tutkun kişiye, ruhu uzun süre önce ortadan kalkmış bir şeye sadık tuhaf bir insan gözüyle bakılıyor. Öyle olabilir, Sokrates o sırada nasılsa, bugün de aynı yalın, bilge kişidir, çünkü o hem sözcükler, hem de hayatı ile, Hamann'ın iki bin yıl sonra hayranlıkla yinelediği şu tuhaf sözde ifadesini bulan bir ayrım yapmıştır: "Sokrates yüceydi, çünkü 'kavradığı ile kavramadığını ayırt etmiştir.'"

BU YAPIT

YUNAN KÜLTÜRÜNÜN ŞEN ÂŞIĞI,
HOMEROS'UN HAYRANI, SOKRATES'İN SIRDAŞI,
ARİSTOTELES YORUMCUSU
–"DANİMARKA'DAN ALDIĞI ZEVK" İLE
DANİMARKA'NIN KENDİSİNDEN HAZ ALDIĞI,
"HEP YOLCULUK YAPTIĞI" HALDE
"DANİMARKA YAZINI AKLINDAN ÇIKARMAYAN"–
HAYRANLIK DUYDUĞUM, DERİN KAYBIM

MÜTEVEFFA PROFESÖR
POUL MARTIN MØLLER'E

ADANMIŞTIR.

ÖNSÖZ

Benim görüşüme göre, bir kitap yazmaya girişen kişi, hakkında yazdığı konuyu dikkatle incelemek zorundadır, bu konu üzerine daha önce yazılmış ne varsa mümkün olduğunca öğrenmesi de gerekir. Bu konunun bir yönü üzerine bütünlüklü, tatminkâr bir inceleme yapmış biriyle karşılaşırsa buna sevinmesi gerekir, tıpkı güveyin, yanında duran dostunun sesini duyduğunda sevinmesi gibi. Bunu tam bir sessizlik ve yalnızlık gerektiren bir aşk heyecanı ile yaptığında, başka bir şeye ihtiyacı kalmamış demektir; artık bir kuşun ötüşü gibi, dikkatli, kendiliğinden bir biçimde kitabını yazabilir; daha iyisi bundan keyif almak, yarar sağlamaktır. Bundan sonra kendini önemsemeden, tedirgin olmadan, sanki her şeyi bir sonuca bağlamış, yeryüzündeki tüm nesiller yazdığıyla takdis olacakmış gibi rahatlıkla kitabını yayımlayabilir. Her neslin işi kendisine mahsustur, insan yok yere daha önceki ve sonrakilerin uğraştığı her şeyle ilgilenmek sıkıntısına düşmemelidir. Her güne bir derdin yeteceği gibi, bir nesle ait her kişiye de kendisiyle uğraşmak yeterli gelmelidir; bir kişi babadan kalma bir merakla tüm yüzyılı kuşatmak, çağın ve döneminin, kitabıyla başlayacağını varsaymak zorunda değildir; ne de, verdiği sözün üstüne düşen Yeni Yıl lambasını, ileriye dönük sözlerine ilişkin imaları, şüpheli bir değer üzerine verdiği teminata yapılan atfı hesaba katmak yükümlülüğü vardır. Ne her geniş omuzlu insan Atlas'tır, ne de o dünyayı taşıdığı için böyle olmuştur. Tanrım, Tanrım, diyen herkese gökyüzü krallığının kapısı açılmaz. Kendisini çağın güvencesi olarak gösteren kişi, böyle yapmakla güvenilir hale gelecek

değildir, bu kendisine kefil olabileceğini de göstermez. *Bravo, schwere, Noth, Gottsblitz, bravissimo* diye bağıran herkes kendisini, hayranlığını kavramış sayılmaz.

Basit bir insan olduğumu düşünerek, bir yazar olarak, ülkesi olmayan bir kralım; korku ve titreme içinde, iddiasız bir yazar olduğumu itiraf ediyorum. Soylu bir imrenme, ya da kıskanç bir eleştiri için Latince isim taşımak fazla geliyorsa, Christen Madsen adını da memnuniyetle kabul ederim. Romalıların Tanrı ibadetinde göstermiş oldukları hoşgörü gibi, ben de kendi inancımın yetkesine sofuca bağlıyım; buna rağmen, tahminden uzak yaşayıp tahmin yapan ruhban sınıf dışında sıradan biri olarak görülmek beni çok mutlu kılar. İnsan yetkesi söz konusu olduğunda, ben fetişe tapan bir mümimim, herkese aynı dindarlıkla ibadet ederim, ama bir koşulla: Davulların vuruşuyla, tapacağım kişinin o olduğu, onun yetke ve o yıl için *Imprimatur* olduğu açık olacak. Karar, kavrayışımın dışındadır; ister çekiliş, ister gizli oy ile olsun, isterse tahkim tahtasındaki kasaba temsilcileri gibi herkesin sırayla yetkeyi paylaşacakları türden değişen bir rütbe olsun.

Bunun ötesinde ekleyeceğim bir şey yok; yalnızca, görüşlerimi paylaşan ya da paylaşmayan, kitabı okuyan ya da Önsöz ile yetinen herkese içtenlikle veda ediyorum.

Saygılarımla

Kopenhag VIGILIUS HAUFNIENSIS

GİRİŞ

Ele aldığımız konu hangi anlamda psikolojinin alanı ve etkinliği içinde; psikolojinin bu etkinliğinden sonra hangi anlamda dogmatik düşünceye devrediliyor.

Her bilimsel görüşün, kendisini çevreleyen bilimin alanı içinde belirli bir yeri, ölçüsü, sınırları olduğunu, böylece bütün ile ahenkli bir uyum oluşturduğunu ve bütünün kendisi tarafından ifade edilen meşru bir katılımda bulunduğunu ileri süren görüş, bilimadamını heyecanlı, hüzünlü bir sevdayla yüceltmekten ibaret bir *pium desiderium* [dindarca bir arzu] değildir. Bu görüş, onu sadece tümelliğin hizmetine veren, kuralsızlığın ve anakarayı gözden yitireceği maceraya atılmaktan alıkoyan kutsal bir ödev olmakla kalmaz; aynı zamanda daha uzman bir düşüncenin de işine yarar, çünkü düşünme etkinliği, dilde hayli muğlak biçimde sıkça ortaya çıktığı gibi, tam olarak nereye ait olduğunu unutursa, kendini de unutur ve başka bir şeye dönüşür, böylece hiçbir şey ve her şey olma mükemmelliğini kazanır. Bir kişi bilimsel yöntemle ilerlemezse, sanki sorun maskeli baloya ilk varan olmakmış gibi tekil konuların yan yana yürüdüğüne dikkat etmeden acele ederse, kazandığı görkemle başkalarının gözünü kamaştırır ve çok uzakta olan şeyleri çoktan kavramış izlenimini verir. Bazen de, çok farklı olan şeyleri belli belirsiz bir biçimde biraraya toplar. Meşruiyet ya da bilimsellik taşımayan böyle bir kuralsız kazanç, her zaman elden çıkmaya mahkûmdur.

Dolayısıyla, yazar *Logik*'in son bölümünü "Hakikat" diye adlandırdığında, en yüce olanın mantık dahilinde elde edildiğini gösterme üstünlüğünü kazanıyor – buna en aşağı olan da diyebiliriz. Neyin yitirildiği ise açıktır, çünkü hakikati *Logik* içinde göstermek, ne mantığa, ne de hakikate yarar sağlar. Hakikat'e yararı yoktur, çünkü hakikatin özsel bir par-

çası olarak olumsallık, mantık sınırları içinde kabul edilemez. Mantık'a yararı yoktur, çünkü mantık hakikati düşünmüşse, kendine benzetemeyeceği bir şeyi içermiş, sadece önceden varsayması gereken bir şeyi baştan gerçekleştirmiş demektir. Bunun cezası bellidir. Hakikatin doğası üzerine yapılacak her türlü tefekkür güçleşmiş, belki de uzun süre olanaksız hale gelmiştir, çünkü "hakikat" teriminin önce kendini toplaması, hatayı unutması gerekmektedir.

Böylece, dogmatik düşünce *inanç*'ı başka bir nitelemeye başvurmadan *dolaysızlık* diye adlandırdığında, herkes inanç noktasında durmamanın gerekliliğine ikna olur, bu da bir kazançtır. Bu tavizi koyu bir dindar da verebilir, çünkü her şeyden önce o kişi neyin yanlış anlama olduğunu, bunun kaynağının sonraki bir hata değil πρῶτον ψευδος [temel hata] olduğunu göremeyecektir. Neyin yitirildiği açıktır. İnanç, kendisine meşru bir biçimde ait olan şeyden, yani tarihî ön kabulünden yoksun bırakıldığı için, dolaysızlık diye adlandırılmakla yenilmiştir. Burada dogmatik düşünce de yenilmiştir, çünkü doğru başlangıç noktasından, yani daha öncesinden işe başlamamıştır. Dogmatik düşünce, daha önceki bir başlangıcı kabul etmek yerine bunu gözardı etmiş, sanki bu mantık dahilinde bir şeymiş gibi, derhal işe başlamıştır. Aslında mantık, en ince soyutlamanın, yani en uçucu olanın ürettiği şeyle çalışmaya başlar: Dolaysızlık ile. Mantık için çok uygun olan şey, yani dolaysızlığın *eo ipso* ortadan kaldırılması, dogmatik düşüncede boş konuşma biçiminde ortaya çıkmıştır. İsmi söylendiği an uyanan uyurgezer gibi, sözü edildiği an ortadan kaldırılan dolaysızlık ile (başka bir nitelendirmeye başvurmadan) sınırlı kalmak mümkün olabilir mi? Dolayısıyla, "Kefaret" sözcüğünün spekülatif bilgiyi, ya da algılayan özne ile algılanan nesnenin özdeşliğini, öznel-nesnel ilişkisini, vb. tanımlamak için kullanıldığını neredeyse temel bir araştırmayla gördüğümüzde, yazarın ne büyük bir dâhi olduğunu, dehasıyla da her bilmeceyi, özellikle de bilim alanında gündelik hayatındaki özeni göstermeyenlere yönelik olarak, açıkladığını görürüz; bu kişiler, bilmecenin terimlerini, anla-

mını tahmin etmeden önce, dikkatle dinlerler. Öte yandan, yaptığı açıklamayla yeni bir bilmeceyi ortaya atan kişi olmak gibi benzersiz bir şöhreti de kazanır; söylediklerinin bir insana nasıl açıklama gibi geldiği bilmecesini. "Bütün" hakkındaki düşüncenin gerçekliği olduğu fikri, Eskiçağ ve Ortaçağ felsefesinin tümünde kabul edilmiştir. Bu kabul, Kant ile şüpheli hale geldi. Bugün Hegel'in felsefesinin Kant'ın skeptik yaklaşımını tümüyle doğru biçimde kavradığı (Hegel'in ve ona bağlı sistemin "Yöntem ve Açığa çıkarma" sloganıyla gizlediğini, Schelling yeni bir başlangıç noktası olarak ifade ettiği "Zihinsel görü ve İnşa etme" sloganıyla gözle görülür hale getirmişti; Hegelci yaklaşıma rağmen bu büyük sorun varlığını sürdürmektedir.) ve kendisinden önceki etkinliği, düşüncenin bir ön kabul yoluyla gerçeklik kazanmaması nedeniyle, daha yüce biçimiyle yeniden inşa ettiği varsayılıyorsa, düşüncenin bilinç yoluyla ortaya attığı bu gerçekliğin bir kefaret olduğu sonucu çıkmaz mı? Bu durumda, Kefaret'in muazzam anlamı aracılığıyla, yapılan şey sadece felsefeyi eski günlerdeki başlangıcına geri döndürmektir. Eski, saygıdeğer felsefî terimler vardır: Tez, Antitez, Sentez. Günümüzde tercih edilen, "dolayım"ı üçüncü terimin yerine kullanmaktır. Bu olağanüstü bir ilerleme sayılabilir mi? "Dolayım" muğlak bir terimdir, çünkü aynı anda hem iki terim arasındaki ilişkiden, hem de bu ilişkinin sonucundan, yani birbirine bağlanmış olan ve bağlanan iki terim olduğundan söz eder. Devinimi olduğu kadar, durağanlığı da imler. Bunun mükemmel olup olmadığı, ancak Dolayım'ı daha derin bir diyalektik sınava tâbi tutmakla mümkün olur, ama ne yazık ki bunun için beklemek zorundayız. Sentez reddediliyor, yerine "Dolayım" deniyor. Çok güzel, dâhiyane, ama yeterli değil. "Kefaret" deniyor, peki bunun sonucu nedir? Temel araştırmalar burada işe yaramaz, çünkü bunlarla hakikatin açıklığı açısından pek az şey elde edilir, tıpkı kurtulan bir insan ruhunun kendisine iliştirilen sıfatla pek bir şey elde edemeyeceği gibi. Tam aksine, iki bilim olan etik ve dogmatik düşüncenin kafası tümüyle karışmıştır, özellikle de "Kefaret" teriminin ortaya atılma-

sından, mantık ile λόγος birbirine karşılık gelen iki terim olarak ele alınıp mantığın λόγος için doğru öğreti olduğu ileri sürüldükten sonra. Etik ile dogmatik düşünce, yazgının bulunduğu bir *confinium* [sınır bölgesi] dahilinde Kefaret ile mücadele ediyor. Hınç ve Suç, Kefaret'e etik açıdan işkence ederken, teklif edilen kefareti kabul eden dogmatik düşünce, tarihî somutluğu olan bir dolaysızlık edinip bilimin büyük diyaloğundaki söyleme bununla başlıyor. Peki sonuç ne olacak? Muhtemelen dil, söz ile düşüncenin dinlendiği büyük Sabbatik tatilini geçirirken biz de başlangıca dönebileceğiz.

Mantıkta *değilleyici olan*, şeyleri devindirmek için kullanılan bir güçtür. Hangi yol ya da araç ile ortaya çıktığının üzerinde durmadan, mantık ile devinim elde edilmelidir. Değilleyici olanın, sözcükler ve sıradan sözlerle kurulan oyun için bir işlevi vardır; değilleyici olanın kendisi bir sözcük oyununa döndüğünde ise hiçbir şey başaramaz.[15] Mantık ile hiçbir devinim *gerçekleşmez*, çünkü mantık, ya da mantıksal olan her şey, sadece *vardır*.[16] Mantığın bu güçsüzlüğü, varoluş ile hakikatin ortaya çıktığı, mantıktan varoluşa yapılan geçişten kaynaklanır. Böylece mantık, başından beri hep aynı kalmış

[15] *Exempli gratia*: *Wesen ist was ist gewesen*; *ist gewesen seyn*'ın *tempus præteritum*'udur, *ergo*, *Wesen, das aufgehobene Seyn*'dır, olmuş olan *Seyn*'dır. [Örnek: Öz, olmuş olandır, "olmuş olmak", "olmak"ın geçmiş zamanıdır, öyleyse öz, ortadan kalkmış, olmuş olan varlıktır.] İşte bir mantıksal devinim! Eğer birisi, Hegelci mantığın devinimle meşgul memurları gibi (bu Hegelci okul tarafından geliştirilmiştir), tuhaf cin ve perilerin hepsini toplamayı kafasına takarsa, bir sonraki çağ, gözardı edilmiş zekice söz oyunlarının bir zamanlar mantıkta önemli bir rol oynamış olmasına çok şaşıracaktır; bu oyunlar boşluk dolduran açıklamalar ya da hünerli ifadeler değil, Hegel'in mantığını mucizevi yapan ve kimse onları görmeden mantıksal düşünceyi ayağa kaldırıp yürüten devinim ustalarıdır. Devinimin işleyişini görüp kimse olmadan koşan Lulu gibi, hayranlığın uzun mantosu mantıksal devinimin işleyişini örtüyor. Mantığa devinim atfetmek Hegel'in marifetidir. Bunun yanında, Hegel'in unutulmaz başka bir marifetinin, kategorik tanımları ve onların düzenlenişini birçok açıdan düzeltmiş olmasının sözü bile edilmez; amaçsız koşusunu sürdürmek için kendisi bu marifetini horgörmüştür.

[16] Mantığın ebedi ifadesi, Elea okulunun bir yanlış anlamayla varoluşa aktardığı şeydir: Hiçbir şey var olmaz, her şey vardır.

olan kategorilerin somutlaştırılmasına gömülür. Her devinim, eğer an için bu ifade kullanılacaksa, içkin bir devinimdir, daha derin bir anlamda ise, devinim değildir. Devinim kavramının mantıkta yeri olmayacak bir aşkınlık içerdiği düşünülürse, bu iddia da ikna edicilik kazanır. O halde değilleyici olan, devinimde içkin, gözden kaybolan, yok olan bir şeydir. Her şey böyle oluşuyorsa, oluşan bir şey yok, değilleyici olan da bir yanılsama demektir. Ama bir şeyin mantık ile oluşması için, değilleyici olanın işlevinin daha fazla olması gerekir; onun işlevi karşıtlığı getirmektir; değilleme olarak değil, tersevirme [Contraposition] biçiminde. Böylece değilleyici olan, içkin devinimin suskunluğu değil, "*zorunlu öteki*"dir. Aslında, mantığa devinim atfetmek için bir şey çok gerekli olabilir, ama bu değilleme dışında bir şeydir. Mantıktan etiğe döndüğümüzde, Hegel'in tüm felsefesinde etkin olan aynı sebatlı değilleyici olanla karşılaşırız. Değilleyici olanın "kötü"yü ifade ettiği yolundaki keşif de şaşırtıcıdır. Sonuç tam bir kafa karışıklığıdır, zekânın ise sınırları yoktur; Madam Staël Holstein'ın Schelling felsefesi için söylediğini, Hegelcilik için de kullanabiliriz: Bu sistem insanın ömür boyu zeki olmasını sağlar. Mantığa devinim atfetmenin ne denli mantıksız olduğu kolayca görülebilir, çünkü değilleyici olan "kötü"yü imlediğine göre, "kötü" de değilleyici olan ise, bunun etikte yerinin olması ne kadar etik dışı bir şeydir. Bu terimler mantıkta çok fazla, etikte çok az sayıdadır. Her ikisine de uygun düştüğü varsayılıyorsa, hiçbir yere uygun değil demektir. Etikte başka bir aşkınlık yoksa, bu temelde mantıktır. Eğer mantık, etikte yer alan aşkınlığı edinecekse, o da mantık değil demektir.

Burada geliştirilen düşünceler, kapladıkları alana oranlandığında, fazla karışık gelebilir (ama konunun önemi nedeniyle hiç de uzun değildir); bununla birlikte, konunun dışına da asla taşılmamıştır, çünkü seçilen ayrıntılar, kitabın ele aldığı konuya ışık tutmak amacıyla kullanılmıştır. Daha geniş bir alana ait bu örnekler, daha dar bir alanda da yinelenebilir; yanlış anlama ise, sonuçları küçük bir bölgede daha az zarar-

lı olsa da, her ikisinde de benzerdir. Bir sistem kurmaya girişen kişinin sorumluluğu büyüktür, ama bir monografi yazarı da kendi çerçevesine sadık olabilir, olması da gerekir.

Bu çalışmanın amacı, "Kaygı" kavramını psikoloji açısından incelemektir, ama bunu yaparken, Mevrus Günah dogması, *in mente* [zihinde] ve gözönünde sürekli olarak tutulmuştur. Buna bağlı olarak, günah kavramının araştırılması da zorunludur. Ama günah psikolojinin konusu değildir, bu kavram ancak çarpık bir göz kamaştırıcılığın hizmetine sunulursa psikolojik açıdan ele alınabilir. Günahın kendi yeri vardır, daha doğrusu, bir yeri yoktur, bu da kendine has doğasından kaynaklanır. Günah kendi alanı dışında bir yerde incelenirse, düşüncenin özsel olmayan bir kırılmasına maruz kaldığı için, değişikliğe uğrar. Kavram değişmiş, hakiki kavrama karşılık gelen ruh haline de müdahale edilmiştir;[17] doğru ruh halinin sürekliliği, yerini yanlış hallerin süzülen hayaletine bırakır. Dolayısıyla günah estetiğin alanına taşındığında, bu ruh hali gevşek bir zihinsel işleyişi, ya da melankoliyi imler; çünkü günahı içeren kategori bir çelişkiyi de içerir, bunun sonucu da komik ya da trajiktir. Böylece ruh hali değiştirilmiştir, çünkü günaha karşılık gelen hal ciddiliktir. Günah kavramı da değiştirilmiştir, çünkü ister komik ister trajik olsun, bu kavram sürekliliği olan, ya da özsel olmadığı için ortadan kaldırılan bir şeye dönüşmüştür; günah, hakiki kavramı açısından, üstesinden gelinmesi gereken bir şeydir. Daha derin bir anlamda, komik ile trajiğin, bazen korkulan, bazen alaya alınan bir gulyabaniden başka düşmanı yoktur.

Günah metafizik alanda incelenecekse, bu ruh hali diyalektik bir tekbiçimlilik ve tarafsızlıktır; günaha, düşüncenin ince soruşturmasından kaçamayacak bir şey gibi yaklaşılır.

[17] Şiir ve resim gibi bu bilim de, hem yaratıcıda, hem de yapıta bakanda bir ruh halini varsayar, bunun değiştirilmesi yoluyla işlenen hata da, düşünceye etkinliği sırasında müdahale etmenin aynısıdır; bunun hata olduğu, içe dönüklük gibi, insanların sahip olduklarını sandıkları ihtişamdan aldıkları haz ya da bunu hırsla bırakmaları nedeniyle, gölgeye giden köpek örneğine benzer biçimde, günümüzde tümüyle unutulmuştur.

Günah kavramı burada da değişikliğe uğramıştır, çünkü günahın üstesinden, düşüncenin hayat veremeyeceği bir şey olarak değil, herkesi ilgilendiren bir şey olarak gelinebilir.

Günah psikoloji alanında incelenecekse, ruh hali, gizli bir polisin korkusuzluğu gibi, ısrarlı bir gözlemciliğe dönüşür; bu, günahın dışında yer alan ciddiliğin muzafferâne uçuşuna benzemez. Kavram, başka bir kavram olur, çünkü günah bir durum olarak ele alınmıştır. Ama günah bir durum değildir. Günahta, kendi kavramının sürekli biçimde ortadan kaldırılması düşüncesi yatar; bir durum olarak (*de potentia* [olanak açısından]) değil, *de actu* ya da *in actu* [etkinliğe göre ya da etkinlik dahilinde] sürekli olarak ortadan kaldırılması düşüncesi. Psikolojideki hal, "pathos" karşıtı bir meraktır, doğru ruh hali, cesur bir dirençte kendini gösteren bir ciddiliktir. Psikolojideki hal, Kaygı'nın keşfedilmesidir; psikoloji, günahı kendi kaygısı içinde tanımlar, kendi oluşturduğu tanım nedeniyle de sürekli kaygı içinde kalır. Günah, bu şekilde incelendiğinde, daha güçlü konumdadır, çünkü psikoloji günaha kadınsı bir biçimde yaklaşır. Bu durumun hakikiliği ise kesinlik taşır, etik durum kendi kesinliğini ortaya atmadan önce bu her insan yaşamında az çok gerçekleşir. Ama bu şekilde bakıldığında günah kendisi değil, bir "az ya da çok" olur.

Günah üzerine yapılan her incelemede, ruh hali yoluyla kavramın doğruluğu gözlemlenebilir. Örneğin, günahtan bir hastalık, anormallik, zehir, ya da bir ahenksizlik gibi söz edilirse, kavram yanlışlanmış demektir.

Günah belirli bir bilime ait değildir, ama tek bir kişinin, tekil kişi olarak, bir başka tekil kişiyle konuştuğu kısa vaazların konusudur. Günümüzde, bilimsel önem düşüncesi papazları oyuna getirmiş, onları vaaz vermeyi hâkir gören ve bilim uğruna çalışan bir nevi maaşlı memura çevirmiştir. Vaaz vermeye değersiz bir sanatmış gibi horgörüyle bakılması şaşırtıcı bir şey midir? Oysa vaaz verme, tam olarak Sokrates'in yücelttiği sanattır, sanatların da en zorudur; bu, karşılıklı konuşabilme sanatıdır. Burada kast edilen, cemaat kilisesinde cevap veren birinin olması, ya da her seferinde vaaza karşı-

lık verecek birinin bulunması değildir. Sokrates'in sofistlerde eleştirdiği nokta, onların konuşma yapmayı bildiği halde nasıl karşılıklı konuşulacağını bilmiyor olmalarıydı; sofistler her konuda uzun süre konuşabiliyor, ama konuşmayı kendilerine mal etmiyorlardı. Karşılıklı konuşmanın sırrı, konuşulan şeyin kişinin kendi malı olmasında yatar.

Günah kavramına karşılık gelen şey ciddiliktir. Bu nedenle etik, içinde günahın yer bulabileceği bir bilim olmak zorundadır. Ama burada büyük bir güçlük vardır. Etik, hâlâ ideal bir bilimdir (ama bu her bilim idealdir gibi bir anlam taşımaz). Etik, ideal olanı hakiki kılmak iddiasındadır. Öte yandan, etiğin kendine has devinimi, doğası gereği, hakikati ideal olanın düzeyine yükseltemez.[18] Etik, ideale ulaşmanın bir görev olduğunu ve herkesin bunun için gerekli koşullara sahip bulunduğunu varsayar. Böylece etik, güç ve olanaksız olanı açıklığa kavuşturarak bir çelişki oluşturur. Hukuk için söylenen, etik için de geçerlidir: O talepleriyle sadece yargılayan, ama hayata bir şey getirmeyen bir disiplin amiridir. Sadece Eski Yunan etiği buna bir istisnadır, çünkü sözünü ettikleri saf bir etik değil, estetik öğeyi de içeren bir etkinlikti. Bu en çok erdem tanımında ortaya çıkar; Aristoteles, özellikle *Nikomakhos'a Etik*'te, tüm ince Yunan yalınlığıyla, erdemin tek başına bir insana mutluluk ve huzur getirmeyeceğini, kişinin sağlığa, dostlara, dünyevi nimetlere ve aile saadetine de ihtiyacı olduğunu belirtir. Etik, ne kadar ideal olursa, o kadar iyidir; kendisini, olanaksızı istemenin yararsız olduğuna ilişkin boş laftan uzak tutmalıdır. Çünkü böyle sözleri dinlemek bile etik dışıdır, zaten etiğin de buna ne *vakti*, ne de *fırsatı* vardır. Pazarlık etmenin ne etikte yeri vardır, ne de kişi bu yolla hakikate ulaşabilir. Hakikate ulaşmak için, devinim tümüyle tersine çevrilmelidir. Etiğin ideal olma özelliği, kişiyi

[18] *Logik* metni dikkatli incelendiği takdirde, etiğin asla ulaşamayacağı bir anlamda "Hakikat"in, son bölüme başlık yapılmasının ne denli parlak bir fikir olduğu rahatlıkla görülebilir. Mantığın Hakikat ile bitmesinin, hakikatin kendisiyle bir ilgisi yoktur, "Varlık" ile başlamasının, varlık ile ilgisinin olmaması gibi.

bu bilimle uğraşırken önce metafizik, sonra estetik ve psikolojik kategoriler kullanma konusunda cezbeder. Ama etik, böyle baştan çıkarmalara her bilimden daha çok direnmelidir. Böylece, insanın yedeğinde tümüyle farklı kategoriler bulundurmadan etik üzerine yazması imkânsız hale gelmiştir.

Bu durumda günah, ancak nedamet ile enkaz haline gelirse etiğin alanına girebilir.[19] Etik, günahı içerecekse, ideal du-

[19] Johannes de Silentio *Korku ve Titreme* (*Frygt og Bæven*, Kopenhag:1843) adlı yapıtında bu konu üzerinde durmuştur. Yazar bu kitapta, bir çatışma yaratarak, din açısından ideal durumun aslında hakikatin ideal durumu olduğunu belirtmek için, etik için gerekli ideal durum adına, estetiğin arzu edilen ideal durumunun çökmesine izin vermiştir. Böylece estetik için arzu edilen, etiğin ideal durumu için imkânsız olmaktan çıkmıştır. Bu, ideal dinî durumun diyalektik sıçrama ile ortaya çıkması sayesinde mümkün olmuştur, pozitif ("Yeni olan her şeyi seyret") ve negatif ("Yineleme" kavramı ile karşılanan, anlamsız olanın tutkusu) olmak üzere iki biçimi vardır. Ya etik istediği için varoluş tümüyle sona erecek; ya da yaşam ile varoluşun, eski varoluş ile bir süreklilik kurarak değil (bu bir çelişki olurdu), bir aşkınlık yoluyla yeniden başlaması için gerekli koşul sağlanacaktır. Bu aşkınlık, yineleme ile önceki varoluşu bir yarılma ile birbirinden ayırır. Bundan sonra iki varoluşun ilişkisinden, okyanustaki, havadaki ve topraktaki canlıların birbiriyle ilişkisi gibi, ancak mecazî biçimde söz edilebilecektir. Ama bazı doğa bilimcilerine göre eski varoluş, yeni varoluşun ortaya çıkardıklarını eksik bir prototip olarak temsil ediyordu. Bu kategori için, Constantin Constantius'un *Yineleme* (*Gjentagelsen*, Kopenhag:1843) adlı metnine bakılabilir. Bu kitap, tasarlandığı gibi, şüphesiz zekice yazılmıştır. Bildiğim kadarıyla yazar, "yineleme" kavramını canlı bir biçimde kavrayan ilk kişidir. Bunun yanında, bilimlerin yeni bir bilim doğana dek birbirine dönüştüğü görünmez *discrimen rerum*'a [dönüş noktası], işaret ederek, "pagan" ile Hıristiyan arasındaki ilişkiyi açıklamak için, "yineleme" kavramının üretkenliğine de izin vermiştir. Ama bunu yaparken, nükteli bir biçimde, "yineleme" kavramını bir benzeriyle aynı sıraya dizerek bu kavramda keşfettiği şeyi yeniden örtmüştür. Bunu yapmaya yazarı neyin ittiğini söylemek, daha doğrusu anlamak kolay değil. Bu tarzının nedenini, kendisi "tanrıtanımazların kavrayışından uzak tutmak" diye açıklıyor". "Yineleme" kavramı ile sadece estetik ve psikolojik açıdan ilgilendiği için, bir sözcüğün bir an her şeyi, öteki an hiçbir şeyi imleyecek biçimde mizahî düzene kavuşturması gerekiyordu. Bu geçiş, ya da bulutlardan böyle bir sürekli düşüş, kendi gülünç karşıtıyla harekete geçiriliyor. Aslında her şeyi de kesin bir biçimde otuz dördüncü sayfada açıklamıştır: "Yineleme, metafiziğin ilgi alanında olduğu gibi, ıstırabına da yol açar; yineleme her etik yaklaşımın parolası, her dogmatik problem için bir *conditio sine qua non*'dur [vazgeçilmez koşul]. İlk iddia, Kant'ın estetik için ▷

rumu da sona ermiş demektir. Etik ideal durumunu koruduğu sürece, hiçbir zaman hakikati yitirecek kadar insana aykırı bir hale dönmez; ama kendini herkesin yerine getirmesi gereken bir ödev gibi sunar, bu yolla kişiyi, κατ' ἐξοχήν [en yüksek anlamda] doğru ve bütünlüklü bir insana dönüştüreceği iddiasındadır, bu güçlüğün getirdiği gerilim de böylece artar. Günah, etik ödevi yerine getirmek için mücadele verirken, kendini arızi, kişiye tesadüfen bağlı bir şey olarak değil, kişinin ötesine geçen, derin, çok derin, gittikçe derine inen bir önkoşul olarak ortaya koyar. İşte o zaman etik her şeyi yi-

◁ söylediğine benzer biçimde, metafiziğin yalnız başına kendine bir hayrı olmayacağını anlatır. Yarar ilerledikçe, metafizik ona yol verir, sözcük bu nedenle vurgulanmıştır. Hakikatte, öznelliğin yararı arttıkça, metafizik karaya oturur. Yineleme olmazsa, etik sınırlayıcı bir güç olur. Yazar bu gerekçeyle yinelemenin her etik yaklaşım için bir parola olduğunu söylüyor. Yineleme olmazsa, dogmatik düşünce de varlığını sürdüremez, çünkü yineleme inanç ile başlar, inanç da dogmatik problemler için bir organ işlevi görür. Yineleme, doğa alanında devinimsiz bir zorunluluk olarak bulunur. Tin alanında yapılması gereken, yineleme yoluyla bir değişiklik elde etmek, ya da yineleme sırasında gevşemek değildir; zira Tin, yinelemenin tini ile sadece (iyi ile kötünün, yaz ve kış gibi değişeceği) dışsal bir ilişki içinde değildir. Tin alanında üstesinden gelinmesi gereken, yinelemeyi içsel bir biçime, özgürlüğün ödevi haline dönüştürmek, öteki her şey değişirken özgürlüğün yinelemeyi gerçekleştireceği en yüksek yararı sağlamaktır. Sonlu tin, bu noktada umutsuzluğa kapılır. Bu, Constantin'in kenara çekilerek, din yoluyla genç insanda yinelemenin ortaya çıkmasını sağlamasıdır. Constantin bu nedenle birkaç kez, yinelemenin dinî bir kategori olduğunu, kendisi için fazla aşkın olduğunu, yinelemenin anlamsızlık ile devinim kazandığını söyler, yüz kırk ikinci sayfada da hakiki yinelemenin ebedilik olduğunu belirtir. Profesör Heiberg tüm bunları gözden kaçırmıştır. Bunun yerine o, kendisinin güzel ve zarif *Yeni Yıl Hediyesi* gibi, konuyu debdebeyle Constantin'in başladığı yere çekerek, bu yapıtı da [*Yineleme*] zarif ve hoş, ama aynı zamanda önemsiz bir yere koymaya çalışmış; ya da yeni bir kitabı hatırlayarak, konuyu *Enten Eller*'deki estetikçinin "Ekinlerin Münavebesi"nde anlattığı noktaya getirmek için uğraşmıştır. Constantin bu ayrıcalıklı seçkiye yerleştirilerek onurlandırılmasından gururlanmış olsaydı, bu kitabı yazdığı için tümüyle delirmiş olması gerekirdi. Öte yandan, onun gibi yanlış anlaşılmak için yazan bir yazar, kendini unutur ve Profesör Heiberg'in yanlış anlaması ile ruh dinginliğine kavuşmazsa, gene tümüyle delirmiş sayılır. Bu korkacağım bir şey değil, çünkü bu durum ortaya çıktığından beri Profesör Heiberg'e karşılık vermemiş olması, onun kendisini kavradığını gösterir.

tirmiş, her şeyi yitirmesi için etiğe destek verilmiş demektir. Karşımıza çıkan, ulaşılacak hedefin çok ötesinde bir kategoridir. *Mevrus günah* her şeyi daha da umutsuzluğa sürükler; o etik yoluyla değil, dogmatik düşünce aracılığıyla güç durumu uzaklaştırır. Antikçağ'daki bilgi ve akıl yürütme, düşüncenin bir gerçekliğe sahip olduğunu varsayıyordu, Antikçağ'daki etik, bu yolla erdemin gerçekleştirilebileceği ön koşulu üzerine kurulmuştu. Günahta bulunan şüphecilik, pagan düşünceye tümüyle yabancıydı. Günah etik bilinç için neyse, hata da günahın bilgisi için oydu – tekil istisna hiçbir şeyi ispat etmez.

Dogmatik düşünce, *stricte* [kesin anlamda] ideal diye adlandırılan bilime karşıt olarak, hakikat yoluyla ilerleyen bir bilimi, etiği, kendisine başlangıç noktası almıştı; hakikat ile başlamasının nedeni, onu ideale yükseltme isteğiydi. Bu düşünce günahın varlığını inkâr etmez, tam tersine, günahı bir ön kabul olarak alır ve mevrus günah ile onu açıklar. Bununla birlikte, dogmatik düşünce nadiren arı bir biçimde ele alındığı için, mevrus günaha kendi sınırları içinde yaklaşılır, böylece bu düşüncenin çok biçimli orijinal görünüşü açıklığa kavuşmaz, bulanıklaşır. Bu durum, İncil'de melekler, vb. bir dogmayla karşılaşıldığında da yaşanır. Bu nedenle, dogmatik düşüncenin yapması gereken, mevrus günahı açıklamak yerine, onu ön kabul olarak alıp incelemektir. Bu, Antik Yunan'da doğa üzerine pek çok şey söylenmesiyle oluşan girdap gibidir: Hiçbir bilimin kavrayamayacağı, devinen bir şey.

Dogmatik düşünceyle ilgili bu söylenenler, Schleiermacher'in bu bilime yaptığı ölümsüz katkı yeniden kavranırsa, doğru olarak kabul edilebilir. O çok önce, insanlar Hegel'i tercih ettiklerinde geri planda kalmıştı. Schleiermacher, Antikçağ Yunanı gibi, yalnızca bildiği şeylerden söz eden zarif bir düşünürdü. Hegel ise tam aksine, olağanüstü yeteneğine ve çalışma gücüne rağmen, yaptıklarıyla bize bir kez daha kendisinin geniş bir yelpazede tam anlamıyla Alman bir felsefe profesörü olduğunu hatırlatıyor, çünkü *à tout prix* [ne paha-

sına olursa olsun] her şeyi açıklamak zorunda olduğunu düşünüyor.

İçkin bilimin işe metafizik ile başladığı gibi, yeni bilim de dogmatik düşünce ile başlar. Burada etik kendine yeniden bir bilim olarak yer bulur; hakikatin dogmatik bilincini, hakikat açısından üzerine bir görev olarak alır. Bu etik günahı göz ardı etmez; ideal durumu da, ideal talepleri yerine getirmeyi değil, hakikatin bilincine, günahın hakikatine, gevşek bir metafizik zihinle değil, psikolojik şehevilik ile nüfuz etmeyi gerektirir.

Devinimlerdeki farklılığı görmek zor değildir: Sözünü ettiğimiz etik, şeylerin değişik bir düzenine tâbidir. İlk etik, tekil bireyin günahkârlığı ile karaya oturmuştur. Böylece ilk etik, kişinin günahı insan türünün günahı biçiminde yayıldığı için, günahkârlığı açıklayabilmek yerine daha büyük bir etik bilmecenin içine düşmüştür. Bu noktada, dogmatik düşünce mevrus günah ile kurtarıcılığa soyunmuştur. Yeni etik dogmatik düşünceyi ön kabul olarak alır, mevrus günah ile de tekil kişinin günahını açıklar; bu arada ideal durumu da bir ödev biçiminde tasarlar: Yukarıdan aşağıya değil, aşağıdan yukarıya bir devinim oluşturacak biçimde.

Aristoteles üzerine genellikle bilinen, πρώτη φιλοσοφία [ilk felsefe] terimini metafiziği tanımlamak için kullandığı yönündedir, bize göre bu tanım, içinde teolojiye ait bir parçayı da barındırır. Teolojiye bu açıdan yaklaşmak, pagan düşüncenin düzenine uygundur. Böyle bir yaklaşım da, nüfuz edici ilahi tefekkürün eksikliğinden kaynaklanan, pagan tiyatroya ilahi bir ibadet gibi gerçeklik atfeden görüş ile bağlantılıdır. Bu muğlaklıktan bir soyutlama yaparsak, tanımı koruyabilir, πρώτη φιλοσοφία[20] ile bizim "pagan" dediğimiz, özü

[20] Schelling, Aristoteles'in bu terimine negatif ile pozitif felsefe arasında kendi yaptığı ayrımı desteklemek için dikkat çekmişti. Negatif felsefe ile kast edilen "mantık"tır; burada bir sorun yok. Ama pozitif felsefe ile, kendisinin kurmak istediği felsefe dışında ne demek istediği benim için o kadar açık değil. Bununla birlikte, ben sadece kendi düşüncemi geliştirmekle uğraştığım için, bu konu üzerinde daha fazla durmamın yararı yok.

içkinlik olan, Antik Yunan'da "hatırlama" diye ifade edilen bilimin bütünlüğünü anlayabiliriz. *Secunda philosophia* [ikinci felsefe] da, özü aşkınlık ya da yineleme olan bilimin bütünlüğünü ifade eder.[21]

Günah kavramı hiçbir bilimin konusu değildir; yalnızca ikinci etik, oluş sürecine dokunmadan, onun kendini göstermesi ile uğraşabilir. Bu kavram başka bir bilimin elinde karmakarışık olmaya mahkûmdur. Mevcut tasarımıza yaklaşmak için, bu kavramın psikoloji tarafından incelendiğinde de aynı sonucun doğacağını belirtmemiz gerek.

Psikolojinin inceleme konusu, huzursuz bir dinginlik içinde bulunan sükûnettir; bu, kendini her zaman üreten ya da bastıran bir dinginlik değildir. Günahın sürekli ortaya çıktığı bu sabit duruş, zorunluluk ile değil (çünkü zorunluluk ile oluş hali bir durumdur, örneğin bir bitkinin tüm tarihi bir durumdan ibarettir), özgürlük ile gerçekleşir. Bu bekleme hali, önceden tasarlanmış bu kabul, günahın gerçek olanağıdır, psikolojinin yarar sağlayacağı konu da buradadır. Psikoloji, günahın oluş halini değil, nasıl var olduğunu konu edinip inceler. Psikoloji günaha, zaten var olan bir şey gibi yaklaşır, bir sonraki adım ise, günahın orada olduğudur; ilki ile ikincisi arasında nitel bir fark vardır. Psikolojinin muazzam tefekkürü ve gözlemi açısından bu ön kabul, psikolojinin sağlayacağı yarar bakımından gittikçe genişliyor. Psikoloji kendinden vazgeçmeli, yani günahın bir hakikat olarak orada durmasından doğan hayal kırıklığını bırakmalıdır. Ama bu hayal kırıklığı psikolojinin güçsüzlüğünü ortaya serer ve artık üstlenebileceği bir iş olmadığını gösterir.

İnsan doğasının günahı olanaklı kılacak bir şekilde inşa edildiğini söylemek psikoloji açısından doğrudur, ama günahın bu olanağını etkin hale getirmek, etiğe karşı isyan etmektir; dogmatik düşünce de bunu, özgürlüğü tümüyle olanak-

[21] Constantin Constantius, içkinliğin "yarar" ile toprağa ayak bastığını söyleyerek bu konuya işaret etmişti. Hakikat, ilk kez bu kavram ile doğru biçimde gün ışığına çıkıyor.

sız kıldığı için, bir küfür olarak görür. Günah, var olduktan sonra etkindir, eski bir felsefenin Tanrı'nın olanaklı olması ile zorunlu olmasının aynı şey olduğunu söylemesi gibi.

Günah vaz edildiği anda etik ortaya çıkar ve günahın attığı her adımı gözlem altına alır. Günahın yeryüzüne nasıl indiği etiğin konusu değildir, o yalnızca günahın, günah olarak yeryüzüne gelmiş olmasıyla ilgilenir. Ama günahın olanağının durağanlığı, günahın oluşması kadar etiğin alanının dışındadır.

Psikolojinin ele aldığı nesne üzerinde hangi anlamda ve nereye kadar gözlem yapabileceği daha açık sorulursa, cevap bellidir: Günahın hakikatinin bir düşünce nesnesi biçiminde incelenmesinin psikoloji ile, bir inceleme alanı olarak da etik ile ilişkisi yoktur, çünkü etik gözlem yapmaz, hep suçlar, yargılar, eylemde bulunur. Şu da bellidir ki, psikolojinin hakikate ilişkin deneysel ayrıntılarla da, bunların günahın dışında bulunuyor olması dışında, bir ilgisi yoktur. Aslında psikoloji bir bilim olarak hiçbir zaman kendi alanındaki deneysel bir ayrıntıyla ilgilenmez, psikolojinin somutluğu arttıkça, ayrıntı da daha bilimsel bir tasarım olacaktır. Günümüzde bu bilim, hayatın köpüren çeşitliliğinden zehirlenmeye kendini öteki bilimlerden daha çok açmıştır, bunun sonucunda da kendini kırbaçlayan insanlar gibi, riyazete ve asketik hayata başlamıştır. Ama bu durum bilimin değil, kendini ona adayanların hatasıdır. Öte yandan, günah açısından, hakikatin tüm içeriği psikolojiye yabancı kalmıştır, ona ait olan tek şey günahın olanağıdır. Etik için ise, günahın olanağı hiçbir zaman meydana gelmez. Etik kandırılmasına izin vermez, böyle düşüncelerle de yitirecek vakti yoktur. Psikoloji de bunlara bayılır ve olanağın kenarlarını, açılarını hesaplayarak Arkhimedes gibi rahatsız edilmeden çalışmak ister.

Psikoloji artık günahın derin olanağına batmışken, hiç düşünmeden başka bir bilime hizmet eder, bu bilim de psikolojinin işini bitirmesini bekler, böylece o yeni baştan başlayacak ve açıklama için psikolojiye yardım edecektir. Bu bilim etik değildir, çünkü etik bu olanaklılık ile ilgilenmez. Bu bi-

lim dogmatik düşüncedir, mevrus günah da burada ortaya çıkar. Psikoloji günahın gerçek olanağını tümüyle araştırırken, dogmatik düşünce mevrus günahı, yani günahın ideal olanağını açıklar. Ama ikinci etik, ne günahın olanağı, ne de mevrus günah ile ilgilenir. İlk etik günahı gözardı eder. İkinci etik ise günahın hakikatini, kendi alanı içine alır, burada psikoloji işe ancak bir yanlış anlama sonucu karışabilir.

Burada söylenenler doğru ise, yazarın bu yapıtı psikolojik tefekkür diye adlandırması ve bu tefekkürün, bilim ile ilişkisinin bilinci içinde, nasıl psikolojinin alanına girdiği, daha sonra dogmatik düşünceye nasıl yöneldiği açıklığa kavuşmuştur. Psikoloji öznel tin üzerine bir doktrin olarak adlandırılmıştır. Buna daha yakından bakılırsa, günah açısından, onun mutlak tin doktrinine nasıl geçmek zorunda olduğu da görülür. Dogmatik düşüncenin yeri de burasıdır. İlk etik metafiziği ön kabul olarak alır, ikinci etik de dogmatik düşünceyi; ama ön kabul olarak aldığı şeyi burada ve başka her yerde tamamlayarak.

Giriş bölümünde yapılabilecekler bitti. Giriş doğru, kaygı kavramına ilişkin tefekkür ise tümüyle yanlış olabilir. Geriye, böyle olup olmadığına bakmak kalıyor.

BİRİNCİ BÖLÜM

Mevrus Günah'ın Başlangıç Noktası ve Bu Kavramın Kökenine Dönerek Yapılan Bir Açıklama Olarak Kaygı

§1.
"MEVRUS GÜNAH" KAVRAMI ÜZERİNE TARİHÎ YAKLAŞIMLAR

Bu kavram İlk Günah ile; Âdem'in Günahı, Düşüş ile özdeş midir? Mevrus Günah'ı açıklamak ile Âdem'in Günahı'nı açıklamanın özdeş bir iş olduğu yolunda yaygın bir yaklaşım benimsenmiştir. Bu konu üzerinde düşünmek zorlukları da beraberinde getirdiği için böyle bir çıkış yolu tercih edilmiş, Düşüş, bir açıklama yapmış olmak için, hayalî [phantastisk] bir başlangıç noktası olarak gösterilmiştir, bu noktanın yitimi de Düşüş'ü bir sonuç olarak belirlemiştir. Bu açıklamanın kazancı, böyle bir koşulun yeryüzünde bulunmadığını herkesin isteyerek kabullenmesi, ama böylece şüphenin de değiştiğini, yani hiç var olmadığını, onu yitirmek için var olmasının da zorunlu olduğunu unutmasıdır. İnsanlık tarihi, hayalî bir başlangıç noktasına kavuşmuştur. Âdem bu tarihten hayalî bir biçimde dışlanmış, Takva ile Hayal, istediğini, ilahi prelüdü elde etmiş, ama düşünceye hiçbir şey kalmamıştır. Âdem iki biçimde dışlanır. İlk varsayım, özellikle Katoliklikte (Âdem *donum divinitus datum supranaturale et admirable*'yi [Tanrı'nın bahşettiği olağanüstü ve mucizevi ödülü] yitirdi) diyalektik ve hayalîdir. Ahitçi Dogmatiklerde[22] ise tarihî ve hayalîdir; bu da Âdem'in tüm insanlık için tam salâhi-

[22] On yedinci yüzyılın ortalarında Hollandalı Coccejus tarafından geliştirilen bir görüş. – ç.n.

yetli görünüşünü içeren hayalî düşünce içinde dramatik bir biçimde yitip gitmiştir. Her iki açıklama tabii ki hiçbir şey açıklamaz; biri kendi yazdığı kurguyu açıklarken öteki hiçbir şey açıklamayan bir kurgu yazar.

Mevrus Günah kavramının İlk Günah kavramından farkı, tek kişinin Mevrus Günah'tan, günahla olan ilkel bağlantısı ile değil, sadece Âdem ile olan bağlantısı aracılığıyla pay almasında mı bulunur? Bu durumda Âdem tarihin dışına hayalî bir biçimde yerleştirilmiş, Âdem'in günahı da geçmişten daha fazla bir şey olmuştur (*plus quam perfectum*)[23]. Mevrus Günah şimdiki zamanda olan bir şeydir; Günahkârlık'ın kendisidir, bir tek Âdem'de yoktur, çünkü onunla birlikte oluşmuştur. Böylece açıklanmaya çalışılan Âdem'in günahı değil, sonuçları açısından Mevrus Günah'tır. Ama bu açıklama akla uygun değildir. Bu yolla anlaşılan, simgesel kitaplardan birinin açıklamanın olanaksızlığını bildirmiş olması, bu bildirimin de çelişki içermeksizin açıklama yapmış olmasıdır. Schmalcalden yazıları[24] açıkça anlatır: *peccatum haereditarium tam profunda et tetra est corruptio naturae, ut nullius hominis ratione intelligi possit, sed ex scripturae patefactione agnoscenda et credenda sit.* [Mevrus Günah insan doğasında var olan o kadar derin ve menfur bir yıkımdır ki, insan anlığı ile kavranamaz, ama İlahi Metinler'in verdiği vahiy ile bilinmeli ve inanılmalıdır.] Bu ifade, açıklamalarla kolayca bağdaştırılabilir, çünkü içlerinde ussal tanımlar değil, Mevrus Günah'a kızgınlık duymayı sağlayan bir ödev duygusu (etik anlamda) taşırlar. Bu duygu bir suçlayıcının rolünü üstlenir: Neredeyse kadınsı bir duyguyla, âşık bir kızın heyecanıyla, sadece günah işlemeye ve işlediği günahtaki payına ilişkin giderek artan tiksintiye odaklanmış, kişinin bu

[23] Dilbilgisi olarak: Yakın geçmişten daha eski; "hikâye bileşik zamanı". Eğretisel olarak; geçmişten daha mükemmel, geçmiş olan zamanın dışında ya da ötesinde olarak yorumlayabiliriz. – ç.n.

[24] Luther tarafından yazılan, 1537'de Schmalkalden'daki izleyicileri tarafından kabul edilen metinler. Schmalkalden Birliği, 1531-1537 arasında V. Karl'a karşı kurulmuş olan Protestan birliğin adıdır. – ç.n.

günahtaki payını betimleyecek sözcüklerin bulunamadığı bir duygu. Böyle bir düşünce ile birlikte değişik itiraflara bakılırsa, aralarında bir derecelendirme olduğu, başı çekenin de derin Protestan ödev ahlâkı olduğu görülecektir. Yunan Kilisesi, Mevrus Günah'tan ἁμάρτημα πρωτοπατορικόν [İlk Baba'nın günahı] biçiminde söz eder. Bu açıklama bir kavram bile içermez, çünkü tarihsel bir bilgiden başka bir şey değildir; bir kavram gibi şimdiki zamanı anlatmaz, sadece tarihsel sonuçları aktarır. *Vitium originis* [kökenin erdemsizliği] (Tertullian) bir kavram olmakla birlikte, dilsel yapısı nedeniyle tarihsel olanın kavramlaştırılmasını baskın tutar. *Peccatum originale* [İlk Günah] (*quia originaliter tradatur* [Kökenden taşındığı için] Augustinus) bu kavramı gösterir ve *peccatum originans* [neden olarak günah] ile *peccatum originatum* [etki olarak Günah] arasındaki farkla daha da açık biçimde tanımlanır. Protestanlık, skolastik tanımları (*carentia imaginis dei; defectus justitiae originalis* [Tanrı'nın görünüşünün yokluğu; başlangıçtaki doğruluğun yitimi]) ve Mevrus Günah'ın bir *poena* [Ceza] olduğu yolundaki görüşü (*concupiscentiam poenam esse non peccatum, disputant adversarii.* [Bize karşı olanlar, kösnüllüğün günah değil ceza olduğunu iddia ederler.] Apologia A.C.) reddeder. Şimdi de heyecanlı yükseliş başlıyor: *vitium*, *peccatum*, *reatus*, *culpa.* [kötülük, günah, hata, suç] Üzerinde durulan tek şey, tövbekâr ruh üzerine belâgat yapmak olunca, çelişki taşıyan bir düşünce de Mevrus Günah tartışmalarında yerini alıyor: *nunc quoque afferens iram dei iis, qui secundum exemplum Adami peccarunt.* [Âdem'den sonra günah işleyenler şimdi Tanrı'nın gazabını üstlerine çekiyor.] Ya da düşünceye katkısının ne olduğu belli olmayan retorik bir yaklaşım, Mevrus Günah üzerine ürkütücü şeyler söylüyor: *quo fit, ut omnes propter inobedientiam Adae et Hevae in odio apud deum simus.* [Böylece Tanrı, Âdem ile Havva'nın itaatsizliği nedeniyle hepimizden nefret ediyor.] *Concord Formülü*; burada Mevrus Günah'ı düşünmeye karşı çıkarken de *Formül* sakınımlıdır, çünkü kişi bunu düşünürse, günah onun tö-

zü olur.[25] Bu belirlemeler, inanç ile tövbekârlık için duyulan heyecan yitip gidince, kişinin işine yaramaz, sadece günahı bilmesinden kaçmasını sağlayan zekice uslamlamalara dönüşür. Ama başka belirlemelere duyulan gereksinim, çağımızın mükemmelliğine ilişkin kuşku verici bir kanıttır, tıpkı Drakon yasalarından[26] başka bir şeye de gereksinim duymamız gibi.

Burada açıkça kendini gösteren "hayal" yaklaşımı, Dogmatik düşüncenin bir başka yerinde, Kefaret düşüncesinde, kendini sürekli yineler. Bu düşünceye göre, İsa, Mevrus Günah'ın kefaretini ödemiştir. Peki o zaman Âdem'e ne oldu? Mevrus Günah'ı yeryüzüne indiren o olduğuna göre, Mevrus Günah onda fiili bir günah değil miydi? Ya da Mevrus Günah'ın Âdem açısından anlamı herkes için ifade ettiği kadar mı? Bu durumda yaklaşım kendi kendini yok ediyor. Yoksa Âdem'in tüm yaşamı mı Mevrus Günah idi? İlk günah onda öteki günahların, yani fiili günahların doğmasına yol açmadı mı? Bu düşüncelerin gerisindeki hata burada daha da açıktır; çünkü bunların sonucu olarak Âdem tarihin dışına hayalî olarak atılmış, Kefaret'ten muaf tek kişi olmuştur.

Sorunun nasıl ortaya konduğu bir yana, Âdem hayalî bir biçimde dışarıda bırakıldığında her şey birbirine girmiştir. Böylece Âdem'in günahını açıklamak Mevrus Günah'ı açıklamak olmuştur; Âdem'i anlatıp Mevrus Günah hakkında bir şey söylemeyen, ya da Mevrus Günah'ı anlatıp Âdem'e ilişmeyen açıklamaların da bir yararı yoktur. Bunun altında yatan en derin neden insan varoluşuna ilişkin özsel bir durumdur: İnsan, kendisi ve aynı zamanda türü açısından bir *individuum*'dur, türün tamamı bireyden pay alır, birey de türün

[25] *Concord Formülü*'nün bu kavramı düşünmeyi yasaklamasına, düşünülemez olanla düşüncenin nasıl bir araya geldiğini bilmesini sağlayan yüksek tutkunun bir kanıtı olarak bakılmalıdır; modern düşünceyle karşıtlığı açısından hayranlık uyandıran, ama hayli zayıf bir tutku.

[26] Drakon (M.Ö. 7. yüzyıl) Atinalı yasa koyucudur, yazdığı katı ceza hukukuyla bilinir. – ç.n.

tamamından.[27] Bu saptamada gecikilirse, insan kolaylıkla ya Pelagius'un, Socinus'un öğretilerini destekleyenlerden, insanlığı seven bireyci bir kişi, ya da Hayal düşüncesini savunanlardan biri olur. Usun dolaysızca kavradığı, türün sayısal olarak tekliği olan Bir'e indirgendiğidir. Hayalî düşünce, Âdem'in tüm insan türünden fazla oluşu dolayısıyla belli bir gurura, bu türün dışında bırakıldığı için de belirsiz bir gurura sahip olduğu yolundadır.

Birey, her an, hem kendi, hem de türün kendisidir. Bu bir durum olarak, hem insanın mükemmelliği, hem de bir çelişkidir; bir çelişki ise bir ödevin ifadesidir, her ödev de bir devinimdir. Ama ödevin kendisi ile nesnesinin özdeş olduğu bir devinim, tarihî bir devinimdir. Böylece bireyin, dolayısıyla da türün bir tarihi olmuştur. Aynı mükemmelliğe sahip olmaları nedeniyle bireylerin birbirlerinden sayısal olarak ayırt edilememeleri, tür kavramını da bir hayalete dönüştürmüştür. Her birey, varoluşsal olarak, ötekilerin tarihine kendi tarihine olduğu kadar bağlıdır. Böylece kendi mükemmelliği, bütünden kusursuz biçimde pay almasına dönüşmüştür. Hiçbir bireyin türün tarihine kayıtsız kalamayacağı gibi, tür de kimsenin tarihine kayıtsız kalamaz. Türün tarihi ilerledikçe, birey de sürekli yeniden başlar, çünkü aynı anda hem kendi, hem türün kendisi, hem de türün tarihidir.

Âdem ilk insandır. O aynı zamanda hem kendi, hem de türün kendisidir. Onunla ilişki kurmamızın nedeni estetik güzellik kaygısı değildir; ne de, her şeyin sorumlusu olarak düştüğü boşluktan kurtarma endişesiyle, bağlılığımızın ona uzanmasından doğan ruh yüceliği... Bu ilişkinin nedeni, acıyı paylaşmadan duyulan esrime, bir çocuğun babasının suçuna ortak olmak istemesine benzeyen bir Takva'ya teslimiyet de değildir; ne de, zorunluluğun getirdiği güçlü bir merhamet duygusu... Biz onunla, Düşünce yoluyla ilişki kurarız. İmdi,

[27] Belirli bir birey türün dışında kalırsa, reddedilişi türde bir değişikliğe yol açar. Bununla birlikte türünün dışında kalan bir hayvan olursa, türün kendisi hiçbir biçimde etkilenmez.

Âdem'in insan türü için *caput generis humani naturale, seminale, foederale* [doğa, kalıt, ahit gereği insan türünün öncüsü] olduğu yolundaki her açıklama çabası, dogmatik vurguyu gözönüne aldığımızda, kafa karışıklığı yaratmaktan başka bir şeye yaramaz. Âdem, insan türünden varoluşsal olarak farklı değildir, çünkü böyle olsaydı, tür diye bir şey olmayacaktı; bu türün kendisi de değildir, çünkü bu durumda da ortada tür kalmayacaktı. O kendi ve insan türünün kendisidir: Âdem'i açıklayan her şey insan türünü de açıklayacaktır, insan türünü açıklayan her şey de Âdem'i...

§2.
İLK GÜNAH KAVRAMI

Geleneksel kavramlara göre, Âdem'in günahı ile her bir kişinin ilk günahı arasındaki fark şudur: Âdem'in günahı, günahkârlığı bir sonuç olarak koşullar; ikincisi ise günahkârlığı bir koşul olarak varsayar. Böyle olsaydı, Âdem hakikatte insan türünün dışında bulunacak, tür onunla başlamayacak ve insan türünün, kendisi dışında bir başlangıç noktası olacaktı – bu düşünce kavramları tümüyle ortadan kaldırır.

İlk günah'ın anlamının *herhangi bir* günahtan (başka pek çok günah arasında bir günah) farklı olduğu, *bir* günahtan ayrı olduğu (1 sayısının 2 sayısı ile olan ilişkisi gibi) açıktır. İlk Günah, niteliğin belirlenimidir; Günah, ilk günahtır. O, ilk olanın sırrıdır; ilk günahı soyut bir usa vurma ile açıklamak kabul edilemez. Çünkü bu yaklaşıma göre, bir kez, hiçbir kez demektir, birden çok olduğunda bir anlam taşır. Akıl dışı bir görüştür bu; çünkü "çok kez", ya her belirli an'ın "ilk an" kadar olduğunu, ya da bunların hepsi toplandığında oluşan bütünün "ilk an" kadar olmadığını imler. Dolayısıyla, mantıksal olarak süreklilik içeren nitelikler yeni bir nitelik oluşturacağı için, böyle düşünmek bir işe yaramaz. Durumun başka türlü olduğunu bilip, Hegel'in yaptığı gibi mantıksal devinim atfederek, bunu tümüyle mantıkta içselleştirmek uğruna sonucu gizlemek bağışlanmaz bir suskun-

luktur.[28] Yeni nitelik, sıçrama ile, esrarlı olanın yardımıyla, ilk nitelikle birlikte görünür.

İlk Günah sayısal anlamda *bir* günah demekse, ne birey ne de türün kendisi için, hiçbir tarih ondan başlayarak gelişemez ve günahın kendi tarihi de olamaz. Çünkü; türün tarihinin bireyin tarihi olmamasına, bireyin tarihinin ise türün tarihi olmasına rağmen, koşullama her ikisi için de aynıdır – yapılan işin sürekli bir çelişki içermesi dışında.

İlk Günah ile, günah yeryüzüne inmiştir, aynı biçimde, sonraki her kişinin ilk günahı ile günahın yeryüzüne indiği de doğrudur. Âdem'in ilk günahından önce günahın yeryüzünde olmaması, tümüyle ikincil önem taşıyan, günahın kendisiyle ilgisi olmayan bir düşüncedir; bu, ne Âdem'in günahının daha büyük olduğunu, ne de öteki kişilerin ilk günahının daha küçük olduğunu doğrular. Bir kişinin günahkârlığının, bir *generatio aequivoca* [çiftleşme olmaksızın doğmak] yoluyla insanda ilk günahı ortaya çıkarana dek, kendini nicel olarak belirlediği görüşünü benimsetmeye çalışmak mantıksal ve etik bir sapkınlıktır. Bu, nicel belirlenimin hizmetinde ustalaşan Trop'un hukuk derecesi alamamasına benzer. Bırakın matematikçiler ile gökbilimciler, ellerinden geliyorsa, kendilerini sonsuza dek bölünebilen boyuttaki büyüklüklerle kurtarsınlar; bunlar yaşamın içinde hiç kimseye sınav kazandırmaz, Ruh'u açıklamaktan ise çok uzaktır. Her bir sonraki kişinin ilk

[28] Her şeyin ötesinde, nicel bir belirlenim ile yeni bir niteliğin arasındaki ilişkiden söz eden bu önermenin öyküsü eskiye dayanır. Aslında Yunan sofizmi, sadece nicel bir belirlenimi olumlamakla yetinmiştir; böylece en yüksek farklılık da benzerlik ile benzemezlik arasında olmuştur. Günümüz felsefesinde, nicel bir belirlenimi farklılığın tümünü açıklamak için ilk kullanan kişi Schelling olmuştur. Daha sonra, doktora çalışmasında bunu tartıştığı için, Eschenmayer'i eleştirmiştir. Hegel, sıçramayı mantık dahilinde kullanmıştır. Rosenkranz'ın Hegel'e duyduğu hayranlığın (*Psikoloji* adlı kitabında) nedeni budur. Daha sonraki bir yayınında (Schelling üzerinedir) Rosenkranz Schelling'i eleştirir, Hegel'i över. Hegel'in talihsizliği tam olarak şudur: Yeni niteliği korumaya çalışır, ama bunu istemez de; çünkü asıl istediği bunu mantığın içinde yapmaktır. Daha sonra, yeni niteliğin farklı bir bilinç düzeyi ile farklı bir anlamı olması gerektiğini farkeder.

günahı günahkârlıkla ortaya çıkıyorsa, onun ilk günahı özsel olmayan bir biçimde ilk olarak nitelenir, aynı zamanda türün evrensel zeminindeki sıra sayısı ile –böyle düşünülebilirse eğer– özsel olarak nitelenir. Bu mümkün olmadığı gibi; kişinin hem ilk kâşif olmakla övünmesi, hem de başkalarından farklı bir şey yapmadığını söyleyerek, bir şey düşünme iradesinin olmamasıyla sorumluluğundan kaçması, çirkin, mantıksız, ahlâksız, Hıristiyanlığa aykırı bir şeydir. İnsanın günahkârlığı, ibretin gücü, vb. – bunlar, bir kişinin türün kendisi olduğu, her bireyin de hem kendisi hem de tür olduğu varsayılmazsa hiçbir şey açıklamayan nicel belirlenimlerdir.[29]

Yaratılış'ın İlk Günah'a ilişkin öyküsü, özellikle günümüzde, dikkatsiz bir biçimde bir "mythos" olarak ele alınmıştır. Bunun iyi bir nedeni vardır; bu öykünün yeri, zayıf da olsa, bir "mythos" ile doldurulmuştur. Kavrayış, "mythos"u izlediğinde, sonuç genelde pek hayırlı olmaz. Yaratılış öyküsü, diyalektik olarak tutarlı olan tek görüştür. Tüm içeriği, tek bir önermeden ibarettir: *Günah, yeryüzüne bir günah ile inmiştir.* Günah, bu tanım doğru olmasaydı, önemsiz, açıklanmasa da olabilecek bir şey olurdu. Kavrayışın karşılaştığı güçlük, bu tanımın zaferinden ve onun derin sonucundan doğar: Günah kendisini öngörür; günah yeryüzüne, kendisi olarak, kendisini öngörerek inmiştir. Böylece günah yeryüzüne birdenbire, bir sıçramayla inmiştir. Ama bu sıçrama, niteliği de vaz eder, nitelik vaz edildiği için sıçrama da o an niteliğe dönüşür ve sıçrama nitelik tarafından, nitelik de sıçrama tarafından öngörülür. Bu, kavrayışa aykırıdır; *ergo* bir "mythos"tur. Kavrayış, telafi niyetine kendi "mythos"unu icat eder: Sıçrama yadsınır ve bu döngü doğrusal bir çizgi biçiminde açıklanır. Artık doğal bir biçimde ilerlemek mümkündür. Kavrayış insanın Düşüş'ten önceki dönemine ilişkin hayalî sözler söyler, satır arasında da masumiyet yavaş yavaş günahkârlığa dönüştürülür ve birden karşımıza çıkar. Kavrayışın bu konudaki söylemi çocuk teker-

[29] Bunların türün tarihindeki önemi, ya da sıçrayışın kendisini açıklamadan sıçrayışa giden yolda ne olduğu başka bir konudur.

lemesi gibidir: Bir-dir-bir, iki-dir-iki, ... so-ooon! İşte doğal bir ilerlemeyle ortaya çıkan. Kavrayışın içindeki "mythos"un bir anlamı varsa, o da günahkârlığın günahtan önce geldiğidir. Günahkârlık günahtan başka bir şey ile gelmişse bu görüş kendi kendini yok eder; günah ile gelmişse, günah, günahkârlıktan önce vardır. Bu çelişki, hem "sıçrama"ya, hem de –kendisinden sonraki– zihne ait olan tek diyalektik sonuçtur.

Âdem'in ilk günahı ile *günah yeryüzüne inmiştir.* Genel kabul gören bu önerme, birçok muğlak yanlış anlamanın da doğmasına yol açmıştır. Günahın yeryüzüne indiği doğrudur, ama bu tümüyle Âdem ile ilgili bir şey değildir. Bunun daha açık ve seçik olarak ifade edilmesi için, İlk Günah ile günahkârlığın Âdem'e indiğini söylemek gerekir. Hiç kimse, günahkârlığın yeryüzüne daha sonraki bir kişinin ilk günahı ile indiğini söyleyemez; ama günahkârlığın o kişi ile yeryüzüne inmesi de benzer bir biçimde (yani özsel olarak farksız) olmuştur. Çünkü açık olarak belirtmek gerekirse, günahkârlık, günah ile geldiği için yeryüzünde bulunur.

Bu durumun Âdem söz konusu olduğunda farklılık taşıması, sadece onun insan türü ile olan hayalî ilişkisinin herkes için açık olmasının sonucudur. Onun günahı mevrus günahtır. Bunun dışında, ona ilişkin bilinen hiçbir şey yoktur. Ama Âdem'e iliştirilen mevrus günah, tek İlk Günah'tır. O zaman Âdem, tarihi olmayan tek birey midir? Eğer böyle ise, insan türü birey olmayan bir birey ile başlıyor demektir; bu da hem tür hem de birey kavramlarını ortadan kaldırır. Eğer insan türünün başka bir bireyi, kendi tarihi ile türün tarihinde bir önem taşısaydı, Âdem'in de bir önemi olacaktı. Âdem bu önemi sadece İlk Günah vesilesiyle haizse, tarih kavramı da ortadan kalkacak, tarih, başladığı an yok olmuş olacaktır.[30]

[30] Sorun her zaman Âdem'i ötekiler gibi insan türünün bir üyesi saymaktan çıkar. Bu, Kefaret'i açıklamak için dogmatiklerin üzerine eğildikleri bir noktadır. Âdem ile İsa arasında bir karşılıklılık varsaymak, hiçbir şeyi açıklamayan, ama her şeyi karıştıran bir görüştür. Bu, kavramsal bütünlüğü olmayan bir analojidir. İsa, kendi başına bir bireyin ötesindeki bir bireydir. Bu nedenle başlangıçta değil, zamanın kemale erdiği bir anda ortaya çıkar.

İnsan türü her bireyle yeni baştan başlamadığına göre, türün günahkârlığının da bir tarihi vardır.[31] Bununla birlikte, ilerleme, bireyin nitel sıçrama ile katıldığı bir nicel belirlenim ile gerçekleşir. Bu nedenle, insan türü her bireyle yeni bir başlangıç yapmaz –böyle olsa tür diye bir şey olmazdı– ama her birey, tür ile yeniden başlar.

Âdem'in ilk günahının yeryüzüne insan türünün günahını getirdiği, her kavramın ortadan kalktığı hayalî bir biçimde anlaşılabilir, ya da günahkârlığın yeryüzüne her bireyin ilk günahı ile indiği de söylenebilir. İnsan türünün başlangıcını türün dışındaki bir bireye atfetmek, günahkârlığın yeryüzüne günah dışında bir şey ile indiğini söylemeye benzer bir "mythos"tur. Ele geçen, sorunu ertelemekten başka bir şey değildir; ikinci kişiyi açıklamak için birinci kişiye yönelinir, zaten birinci kişi de sıfır numaralı kişidir.

Sanki sonra gelen kişi sadece doğumu nedeniyle ilkinden özsel olarak farklıymış gibi, insanları yanıltan ve her türlü hayalî tasavvura sürükleyen sorun, kuşaklar arasındaki ilişki sorunudur. Bununla birlikte doğum, hep nicel belirlenimlerle devinen insan türü tarihinin sürekliliğinin ifadesinden başka bir şey değildir; bu nedenle de ortaya bir birey çıkaramaz. Bir hayvan türü, kendini binlerce kuşak korumuş olsa da, ortaya bir birey çıkaramaz. İkinci insan Âdem'den gelmiş olmasaydı, kendisinden ne tür, ne de birey türetilebilecek boş bir yineleme olarak kalacaktı. O zaman her belirli Âdem kendi başına bir yontu olacak ve aynı belirlenimle, yani bir sayıyla nitelenecekti – deyim yerindeyse, sayılarla isimlendirilen "mavi çocuklar" gibi. Bunun sonunda, her belirli kişi, hem kendisi hem de tür değil, sadece kendisi olacak ve asla bir tarihi olmayacaktı – ne bir geçmişi, ne de içinde bulunduğu bir tarihi olan yalnız bir melek gibi.

Bu görüşün kusurundan; her bireyin, kendi özel tiyatrosunda türden bağımsız olarak küçük tarihini oynamasını is-

[31] Buna karşıt görüş, § 1'de anlatılmıştır. İnsan türünün tarihi ilerledikçe, birey de sürekli olarak yeniden başlar.

teyen Pelagianus mezhebini muaf tutmak mümkün değil. Çünkü insan türünün tarihi kendi yolunda sessizce ilerler; içindeki bireyler, aynı yerden olmasa da, yeni baştan başlarlar – o anda birey, tarihteki yolculuğuna başlayacağı noktadadır.

§3.
MASUMİYET KAVRAMI

Her yerde olduğu gibi burada da, insan günümüzün dogmatik tanımlarından birini benimseyecekse, Hegel'in –dogmatiklere yardım amacıyla yaptığı– buluşunu unutarak işe başlaması gerekiyor. Hegel'in, dolaysızlık ile masumiyeti özdeş gördüğü halde dolaysızlığın yok edilmesi gerektiğini ileri sürdüğü ünlü saptamasına, doğrusal bir çizgi izlemek isteyen dogmatiklerin yapıtlarında atıfta bulunulduğunu görünce, insan garip bir duyguya kapılıyor. Hegel, her dogmatik kavramı, sıradan birini bunun mantıksal olduğuna ikna edecek kadar tutarlı bir biçimde yok etmiştir. Dolaysızlığın yok edilmesi gerektiğini bilmemiz için ne Hegel'in bunu söylemesi gerekiyor, ne de o bunu söylemekle kavuştuğu ölümsüz şöhreti hakediyor; zaten söylediğinin mantıksal bir tutarlılığı da yoktur, çünkü dolaysızlık hiçbir zaman olmadığı için, yok edilmesi de gerekmez. "Dolaysızlık" mantık, "Masumiyet" etik içinde değerlendirilebilecek kavramlardır. Her kavrama, ait olduğu bilim açısından bakmamız gerekir; bir kavram bir bilime, ya içinde geliştirildiği, ya da onun tarafından varsayıldığı haliyle aittir.

Aslında masumiyetin yok edilmesi gerektiğini söylemek etik açıdan yanlıştır, çünkü yok edilmesi gerektiğini söylediğimiz an dile getirmiş oluruz; masumiyetin ancak suç ile yok edilebileceğini unutmamızı etik bize yasaklar. Bu nedenle, masumiyetten bir dolaysızlık olarak söz etmek, mantık açısından kendini bilmezlik, bunun buharlaşmasına seyirci kalmak da küstahlıktır; bir başka açıdan bakarsak, insan bunun ne olduğunu anlayacak kadar estetik duyarlılığa sahipse, anladığı şey de uçup gitmişse, o kişi *geistreich* [akıllı] biridir ve konuyu unutur.

Âdem'in suç yüzünden masumiyeti yitirmiş olması gibi, her kişi de onu aynı biçimde yitirir. Eğer onu suç ile yitirmiş olmasaydı, yitirdiği masumiyet olmayacaktı; suç işlemeden önce masum değildiyse de, hiçbir zaman suçlu olmamıştır.

Âdem'in masumiyeti ile ilgili olarak birçok hayalî tasavvur vardır; bunlar simgesel vakarlarını, insanlığın kökenini örten kilise minberindeki kadife şimdiki kadar yıpranmadığı zaman kazanmışlardı, ya da müphem kurgusal buluşlar gibi, daha romantik bir biçimde ortada dolaşıyorlardı. Âdem'in üstüne atılan hayalî örtüler arttıkça, günah işlemiş olması daha açıklanmaz hale geliyor, günahı da daha ürkütücü oluyordu. Âdem böylece, ezeli ve ebedi olarak ilahi kayradan mahrum kalmıştır; insanlar da duruma göre duygusal ya da zeki, melankolik ya da yüzeysel, tarihî açıdan nedamet getirmiş ya da hayalî bir neşe içinde olmuşlar, ama hiçbir zaman konuyu etik yönüyle kavramamışlardır.

Daha sonrakilerin (Âdem ile Havva hariç herkesin) masumiyeti üzerine çok zayıf bir görüş gelişmiştir. Etik kesinlik kendi sınırlarını görmezden gelmiş, kaçmak çok kolayken insanların yükümlülükten sıyrılmanın yollarını kapamayacağına inanacak kadar da dürüst olmuştur. Dar bir kafa hiçbir şeyi kavrayamaz; masumiyet sadece suç ile yitirilir. Her bir kişi masumiyetini özsel olarak Âdem gibi yitirir. Âdem dışında herkesi, suçluluğu dert edinen, suçlulukla ilgilenen ama suçluluğa katılmayan izleyiciler olarak görmek etik için bir yarar getirmez. Herkesi Kefaret'e katılmayan, ama Kefaret ile ilgilenen, ona kalben bağlı izleyiciler olarak tasarlamak da dogmatiklerin işine gelmez.

Âdem günah işlemeseydi ne olurdu, diye kafa yorarak kişinin kendi zamanının olduğu kadar, dogmatikler ile etik için de zamanın israf edildiğini görmek, sadece insanın yanlış bir ruh haline kapıldığının, dolayısıyla da yanlış bir kavramla uğraştığının göstergesidir. Masum insan böyle bir soru sormaz, suçlu olan sorduğunda ise günah işlemiş olur, çünkü estetik bir merak yüzünden suçluluğu yeryüzüne getirenin kendisi olduğunu, kendisinin de masumiyeti suç ile yitirdiğini unutur.

Masumiyet, dolaysızlıktan farklı olarak, yok edilmesi gereken değil, niteliğinin yok edilmesi gereken, aslında olmayan bir şeydir. Ama yok edildiğinde, yok edilmesinin sonucu olarak ilk kez oluşur, yok edilmeden önce ve şu an yok edilmekte olan bir şey olarak. Dolaysızlık dolayım ile yok edilmez, ama dolayım ortaya çıktığında, dolaysızlığı o anda yok eder. O halde dolaysızlığın yok edilmesi, dolaysızlığa içkin bir devinimdir, ya da dolayımın dolaysızlığı varsaydığı, dolayımın aksi yönünde içkin bir devinimdir. Masumiyet, bir Aşkınlık [*Transcendents*] ile iptal edilir, çünkü masumiyet *bir şeydir* (Dolaysızlık için en doğru tanım, Hegel'in saf Varlık için kullandığıdır: O hiçbir şeydir). Bu iddiaya gerekçe olarak şu söylenebilir: Masumiyet aşkınlık ile iptal edildiğinde ortaya çıkan, kendisinden çok farklı bir şeydir; dolayım ise, tam olarak dolaysızlıkla aynı şeydir. Masumiyet bir nitelik, sürekliliği olan bir *durum*'dur; dolayısıyla mantığın masumiyeti ortadan kaldırmak için gösterdiği telaş anlamsızdır, mantık bu aceleyi kendi içinde uygulasa daha iyi olur, çünkü mantık acele ettiğinde bile geç kalır. Masumiyet, kişinin yeniden kazanmak isteyeceği bir mükemmellik değildir, çünkü kişi bu isteği duyduğunda onu yitirmiş olur, sonra insanın isteklerle vakit yitirmesinden dolayı yeni bir suç ortaya çıkar. Masumiyet, kişinin taşıyamayacağı bir eksiklik de değildir, çünkü o kendine yeterlidir, kişi onu yitirdiğinde (insanı mutlu edecek bir biçimde değil, yitirebileceği tek biçimde; yani suç ile), kişinin masumiyeti vererek övünebileceği bir mükemmellik de olmaz.

Yaratılış anlatısı da, masumiyetin doğru bir tanımını yapar. Masumiyet, cehalettir. Asla dolaysız olanın saf varlığı değil, cehaletin *kendisidir*. Dışarıdan bakarak cehaletin bilgi yönünden bir tanımını yapmak, cehalet ile ilgili bir şey söylemez.

Açıktır ki, bu görüş hiçbir Pelegius düşüncesinden dolayı suçlu görülemez. İnsan türünün kendi tarihi vardır; günahkârlık, bu tarihin içinde, kendi nicel belirlenimine sahiptir, ama masumiyet her zaman bireyin nitel bir sıçramasıyla yitirilir. Kuşku yok ki, insan türünün ilerlemesi olan bu günah-

kârlık, edimiyle günahkârlığı varsayan belirli bir bireyin içinde az çok kendini ifade eder; ama bunun az ya da çok olması, suç kavramını inşa etmeyen nicel bir belirlenimdir.

§4.
DÜŞÜŞ KAVRAMI

Eğer masumiyet cehalet ise, insan türünün suçluluğunun nicel belirlenimi tek bir bireyin cehaletinde mevcutsa ve bireyin edimiyle o kişinin suçluluğu olarak kendini açığa çıkarıyorsa, Âdem'in masumiyeti ve sonrakilerin masumiyeti arasında bir fark var demektir. Yanıt hazırdır: "Daha çok", nitel bir belirlenim oluşturmaz. Âdem'den sonra gelen bir kişinin masumiyetini nasıl yitirdiğini açıklamak daha kolay görünüyor; ama bu yalnız görünüşte böyledir. Nicel belirlenimin en yüksek derecesi, sıçramayı en düşük dereceden daha kolay açıklamaz: Âdem'den sonra gelen birinin suçunu açıklayabiliyorsam, Âdem'in suçunu da açıklayabilirim. Alışkanlık, özellikle de etik ahmaklık, ilkini açıklamanın daha kolay olduğunu ileri sürmüştür. Güneş çarpmasından sıyrılmak için çok kötü bir yoldur bu; kendimizi günahkârlığın içinde buluruz, onu taşırız, vs., vs. Kişi kendini üzmek istemez; günahkârlık çiçek gibi bulaşıcı bir hastalık değildir, "böylece her ağız kapanacaktır". Bir kişi çok ciddi biçimde ıstıraba doğduğunu ve annesinin onu günah ile doğurduğunu söyleyebilir, ama gerçekten acı çekmesi, ancak suçu yeryüzüne getiren ve tüm bunları üzerine alan kendisi olursa olanaklı olabilir, çünkü *Günahkârlık*'tan *estetik* bir acı duymak çelişkidir. Günahkârlık'tan masum bir acı duyan tek kişi İsa'dır, ama o da bu acıyı içine düştüğü bir yazgı gibi duymamıştı. İsa, yeryüzünün bütün acısını özgür iradesiyle taşıyabilecek ve bunun cezasına katlanabilecek bir kişi olarak bu acıyı yaşamıştı. Bu estetik bir niteleme değildir, çünkü İsa bir kişiden çok daha ötesiydi.

Masumiyet cehalettir, peki ama nasıl yitirilmiştir? İnsanlığın büyük meselesi günah ile sadece meraktan ilgilenen düşünürlerin ve tahmin yürütenlerin tarihin başlangıcına yük-

lediği bütün o kurnazca ve saçma hipotezleri yinelemek niyetinde değilim; kısmen, benim öğrenmekle yitirdiğim vakti anlatarak başkalarının vaktini almamak için; kısmen de, bütün bu söylenenler tarihin dışında, cadılarla tahmin yürütenlerin süpürge sapları ve kazıklarla yarıştığı alacakaranlıkta cereyan ettiği için...

Bu açıklamayı üzerine alan tek bilim psikolojidir; ama o da açıklamayla yetinirken, başka bir bilimin bu işin üstesinden gelemeyeceği, etik tarafından yapılan açıklamaların da ancak dogmatiklerin varsayımlarıyla adım atabileceği yolunda verdiği izlenimi korumak zorundadır. Eğer psikolojik açıklamayı ele alıp defalarca yineler, bunun sonucunda da günahın yeryüzüne bu şekilde geldiğine inanırsak, her şey birbirine girer. Psikoloji kendi sınırları içinde kalmak zorundadır, ancak o zaman yaptığı açıklama bir önem taşıyabilir.

Düşüş'ün psikolojik bir açıklaması, Paulus'un doktrinlerini geliştiren Usteri tarafından çok açık bir biçimde yapılmıştır. Teoloji, artık böyle şeyleri aydınlatacak kadar spekülatif olmuştur, çünkü dolaysız olanın yok edilmesi gerektiğini söylemek daha kolaydır, bazen teoloji de daha uygun olan neyse ona yönelir; bu durum, açıklamanın son noktasında, spekülatif açıklamanın hayranları tarafından görmezden gelinir. Usteri'nin açıklamasına göre, Âdem'in günahının nedeni, ağacın meyvesini yeme yasağının kendisidir. Bu açıklama etik olanı dışarıda bırakmamakla birlikte, yasağın sadece Âdem'in nitel sıçramasıyla ortaya çıkanı önceden hazırladığını da kabul eder. Bu görüşe daha fazla yer vermek niyetinde değilim. Herkes bunları okumuştur, okumayanlar da yazarın yapıtına bakabilir.[32]

[32] Franz Baader her zamanki gücü ve yetkesiyle şu konular üzerine birkaç yapıt vermiştir: Özgürlüğün sağlamlaştırılmasında günaha çağrının önemi ve günaha çağrıya, sadece kötülüğe çağrı, ya da insanın düşüşünün nedeni gibi tek yanlı bakıştan kaynaklanan yanlış anlamalar – çünkü ona göre günaha çağrı, özgürlüğün "zorunlu ötekisi" olarak görülmelidir. Bu konuda düşünmüş olan herkes bu yapıtlardan haberdardır, bunları burada yinelemek gereksiz, Franz Baader'in metinlerini isteyen elde edebilir. Baader'in düşüncesini ▷

Bu açıklamadaki eksiklik psikolojik yaklaşımdan kaçınmasından değil, çünkü böyle bir nedenden dolayı suçlanamaz, kendine Aziz Paulus'un doktrinlerini geliştirmek ve İncil'e bağlanmak gibi iki görev yehmetme isteğinden kaynaklanmaktadır. İncil'in bu açıdan sık sık zararlı bir etkisi olmuştur. İnsan tefekküre belirli klasik bölümlerden başlıyor, sonra da tüm açıklama ve bilgi bu bölümlerin düzenlenmesiyle oluşuyor – sanki üzerinde çalışılan tümüyle yabancı bir şeymiş gibi. Doğal olmak her zaman daha iyidir; insan tam bir bağlılıkla açıklamayı İncil'in hükümleriyle yapmayı isteyebilir, İncil'e uygunluğun olmadığı durumda da bir daha deneyebilir. Böylelikle hiç olmazsa, ne açıklamanın nesnesini kavramadan açıklamanın kendisini anlamak gibi utanç verici bir durumda kalınır, ne de, Mısırlılarla savaşırken kendine kalkan oluşturmak için onların kutsal hayvanlarını kullanan Pers kralı gibi kurnazca bir duruma düşülür.

Yasak'ın Düşüş'ü koşulladığını varsaymak, onu *concupiscentia*'nın koşulu olarak da görmektir. Burada psikoloji kendi sınırlarının ötesine geçmiştir. *Concupiscentia* suçu ve günahı önceleyerek, onları belirler; hâlâ suç ve günah değildir, çünkü onlar tarafından ortaya atılmıştır. Nitel sıçrama zayıflamış, Düşüş ardışık bir hal almıştır. İnsanın arzusunun yasaklanmış olana yönelik olduğu pagan ve Hıristiyan tecrübelerden kesinlik kazanmış olsa da, Yasak'ın *concupiscentia*'yı nasıl uyandırmış olduğu hâlâ belirgin değildir. İnsan tecrübeye yaslanarak ilerleyemez, çünkü ona yaşamının hangi döneminde bu tecrübeyi edindiği sorulur. Bir ara terim olarak *concupiscentia* ne muğlaktır, ne de, hemen görülebilece-

◁ daha fazla izlemek yarar getirmez, çünkü bence o ara terimleri ihmal etmiştir. Masumiyetten suça geçişi sadece günaha çağrı kavramının aracılığıyla görmek, Tanrı ile insan arasında neredeyse deneysel biçimde inşa edilmiş bir ilişki olduğunu varsaymaktır. Bu görüş, aracı rolünü üstlenen psikolojik saptamayı dışarıda bırakır, çünkü ara terim hâlâ bir *concupiscentia*'dır. [aşırı istek] Sonuç olarak, Baader'in görüşü, daraltılmış bir psikolojik açıklamadan çok, günaha çağrı kavramı üzerine yapılmış diyalektik bir tefekkürdür.

ği gibi, psikolojik bir açıklamadır. Aslında en güçlü ve yapıcı açıklamayı Protestan kilisesi ortaya atar: Mevrus Günah'ı açıklamak için, insanın *concupiscentia* ile doğduğu söylenir. (*Omnes homines secundum naturam propagati nascuntur cum peccato h.e. sine metu dei, sine fiducia erga deum et cum concupiscentia.*) [Herkes doğal bir biçimde günah ile doğar; yani içinde Tanrı korkusu, Tanrı inancı olmadan, aşırı istek (*concupiscentia*) ile.] Bununla birlikte, Protestan Kilisesi sonraki kişiler (böyle birinden söz edilebilirse) ile Âdem'in masumiyetini ayrı tutar.

Psikolojik açıklama, konunun çevresinde dolaşmadan, suçun nitel sıçrama ile ortaya çıktığı yolundaki gevşek muğlaklığını koruyarak yerinde kalmalıdır.

§5.
KAYGI KAVRAMI

Masumiyet, cehalettir. Masumiyette insan, bir tin [*Aand*] olarak değil, doğal koşuluyla dolaysız birliği içinde bir ruh [*Sjel*] olarak nitelenir. Kişinin tini, düş görmektir. Bu görüş İncil ile tam bir uyum içindedir; insanın masumken hayır ile şer arasındaki farkı bildiğini ileri süren görüşe karşı çıkarak, Katolik liyakat değerlerinin tüm hayalî biçimlerini açığa çıkarır.

Bu durumda barış ve huzur vardır, ama bunlarla birlikte, kavga ve mücadele içermeyen –çünkü aslında mücadele edilecek bir şey yoktur– bir şey daha bulunur. Peki bu nedir? Hiçbir şey. Hiçliğin nasıl bir etkisi olabilir? O, kaygıyı doğurur. Bu, masumiyetin derinlere saklı sırrı ve kaygının kendisidir. Tin, düşsel olarak, kendi etkinliğini yansıtır, bu etkinlik hiçliktir, masumiyet de her zaman kendi dışındaki bu hiçliği görür.

Kaygı, düş gören tinin nitelik kazanmasıdır, böylece psikolojideki yerini edinir. Uyanıkken, kendim ile ötekim arasındaki ayrım vaz edilir; uykudayken ertelenir; düş görürken ise bu ayrım, dolaylı olarak haberdar olduğumuz hiç-

liktir. Tin, etkinlik halindeyken, kendi olanağını cezbeden bir biçim olarak sürekli ortaya çıkar, ama bu olanağı elde etmek için arayışına başlar başlamaz gözden kaybolur; aradığı, kaygıyı doğurabilecek tek şey olan hiçliktir. Ortaya çıkıp kendini göstermekten ötesine gidemediği sürece, daha fazlasını da yapamaz. Kaygı kavramına psikolojide hemen hemen hiç değinilmemiştir. Bu terimin "korku"dan ve korkuya bağlı, belirli bir nesnesi olan benzer kavramlardan tümüyle farklı olduğunu belirtmeliyim. Kaygı bu nedenle hayvanda bulunmaz; çünkü tin, hayvana yüklenmiş bir nitelik değildir.

Kaygının diyalektik belirlenimlerine baktığımızda, bunların tam bir psikolojik muğlaklık içinde olduğunu fark ederiz. Kaygı, hem pay almak istediğimiz, hem de karşısında durduğumuz bir "pathos"tur. ["Angest er *en sympathetisk Antipathie* og *en antipathetisk Sympathie*."] Bunun, sözünü ettiğimiz *concupiscentia*'dan anlamca tümüyle farklı olduğunu görmek bence zor değildir, zaten dilin kullanımı da iddiamızı doğrular: insan, haz veren bir kaygıyı [*den søde Angest*], iyi bir şeye kaygı duymayı [*den søde Beængstelse*]; ya da tuhaf bir kaygıyı [*en Underlig Angest*], kaygılanmaktan utandığı bir şeyi [*en sky Angest*], vb. dile getirir.

Masumiyette vaz edilmiş kaygı, bir suç olmadığı gibi, bir dert yükü, masumiyetin takdis edilmişliğiyle uyumsuzluk gösteren bir ıstırap da değildir. Çocukları gözlemlediğimizde, kaygının belirli olarak maceraya, korkunç, esrarlı olana yöneldiğini görürüz. Bu kaygının ortaya çıkmadığı çocuklardan söz etmek hiçbir şeyi kanıtlamaz, çünkü hayvanda da yoktur; tin sığlaştıkça, kaygı da azalır. Bu kaygı çocuğa özsel olarak aittir, onsuz yapamaz. Kaygıya kapılacağını bildiği halde, haz veren bu kaygılılık haliyle sarmalanır. Çocuksuluğu tinin düş görmesi olarak tanımlayan tüm toplumlarda, bu kaygıya raslarız. Kaygı derinleştikçe, toplum da derinlik kazanır. Bunun bir bozukluk olduğunu söylemek, olsa olsa sıkıcı ve aptal bir düşünceye işaret eder. Kaygı, ne zaman ki özgürlük tarihin eksik biçimlerinden geçip sözün tam anlamıyla ken-

disine döner, işte o ilerideki noktada depresyon [*Tungsind*] ile eş anlamlı sayılır.[33]

Kaygı ile nesnesi (hiçlik olan bir şey: Dil de bunu ifade etmeye gebedir – bir hiç uğruna kaygılanmak) arasındaki ilişkinin muğlak olması gibi, masumiyetten suça geçiş de o kadar diyalektiktir ki, bunun, olması gerektiği gibi, psikolojik bir açıklama olduğunu görürüz. Nitel sıçrama, muğlaklığın dışında kalır. Suçlu olan kişi, kaygı aracılığıyla masumiyetini korur, çünkü onu suça iten kendisi değil, yabancı bir güç olan kaygıdır. Sevmediği bu güç, onu kaygılanmaya iter. Ama gene de suçludur; korktuğu halde sevmekten vazgeçemediği kaygıya sürüklenmiştir. Dünyada daha muğlak bir şey yoktur, böylece bu tek psikolojik açıklamadır. Ama bir kez daha yinelemek gerekirse, bu açıklama nitel sıçramayı içermez. İnsanın Yasak tarafından cezbedildiğini, baştan çıkarıcıya kandığını öne süren her görüş, yüzeysel saptaması yüzünden yeterince muğlaktır. Ama nicel bir belirlenim getiren bu yaklaşım, etik ilkelere aykırı olduğu gibi, psikolojinin yardımıyla, etik ilkeleri kurban etmek uğruna insana bir armağan verir; öyle ki, etik açıdan aklı başında herkesin bu armağanı yeni ve daha derin bir baştan çıkarma olarak görüp reddetmesi gerekir.

Kaygı, çevresinde her şeyin döndüğü bir eksen olarak sahneye çıkar. İnsan, ruh ile bedenin bir sentezidir; ama iki terim bir üçüncü tarafından birleştirilmedikçe, sentezden söz etmek olanaksızdır: Üçüncü terim, Tin'dir. İnsan, masumiyette bir hayvan değildir, çünkü yaşamının herhangi bir ânında hayvan olmuş olsaydı, daha sonra insan olamazdı. Tin bu şekilde vardır; dolaysız, düş görür haliye. Var olduğu biçimiyle, düşman bir güçtür, çünkü ruh ile beden arasındaki ilişkiyi sürekli zedeler. Bu ilişki, mevcut olduğu halde, süreklilik içinde değildir, çünkü bu sürekliliğe ancak Tin'in yardımıyla ka-

[33] Bu konuyla ilgili olarak *Ya/Ya da*'ya (*Enten-Eller*, Kopenhag:1843) bakılabilir. Depresyonun, ilk bölümde kaygı içindeki "pathos" ortaklığı, "Egoizm" olarak belirtildiği anlaşılırsa, ikinci bölüm daha açık hale gelecektir.

vuşur. Öte yandan, Tin, dostane bir güçtür, çünkü bu ilişkiyi inşa eder. Peki bu muğlak güç ile insanın ilişkisi nedir? Tin, kendisiyle nasıl ilişki kurar, kendisini nasıl koşullar? Tin, kendisine kaygı ile bağlanır. Kaygıyı çıkarın, Tin ayakta duramaz; bu durumda Tin, kendisini kendi dışında bulur. İnsan da hiçbir zaman bitkisel olanla bir tutulamaz, çünkü Tin, ona bir nitelik olarak yüklenmiştir. Kaygıdan kaçmaya çalışır, yapamaz, çünkü onu sever; kaygıyı gerçekten sevmek ister, yapamaz, çünkü ondan kaçmaya çalışır. Masumiyet burada artık şahikasına ulaşmıştır. Masumiyet, cehalettir, ama hayvansı bir yırtıcılık olarak değil, çünkü Tin, cehaleti de niteler. Masumiyet kesinlikle bir kaygıdır, çünkü masumiyetin cehaleti, hiçliğe ilişkindir. Burada artık hayrın ve şerrin bilgisi falan yoktur; bunun yerini, cehaletin devasa bir hiçliği olarak kendini kaygıya yansıtan bilginin bütünsel etkinliği almıştır.

Masumiyet gene mevcudiyetini sürdürür, ama cehaletin kesif bir hal alması için hâlâ bir sözcüğe gereksinim vardır. Masumiyet doğal olarak bu sözcüğü kavrayamaz, işte o anda kaygı ilk avını yakalamıştır. Hiçlik yerine, artık esrarlı bir sözcüğe sahiptir. Yaratılış'ta Tanrı Âdem'e "Sadece hayrın ve şerrin bilgisini taşıyan ağaçtan yemeyeceksin," dediğinde Âdem tabii ki bu sözcüğü kavramamıştır. Hayır ve şer arasındaki fark meyveden alacağı hazza neden oluyorsa, bu farkın bilgisini nasıl kavrayabilirdi?

Yasağın arzuyu uyandırdığı varsayılırsa, kişi cahil değildir, bilgiyi elde etmiştir; bu durumda Âdem'in, özgürlüğün bilgisine de sahip olması gerekir, çünkü arzu, özgürlüğü kullanmak için vardır. Açıklama böylece ardışıklık içerir. Yasak, Âdem'i kaygıya sürüklemiştir, çünkü özgürlüğün olanağı onda yasak ile uyanır. Kaygının hiçliği olarak masumiyet ile geçip gitmiş olan, artık Âdem'in içindedir ve gene bir hiçliktir – *yapabilmenin* kaygı taşıyan olanağı biçiminde. Âdem'in ne yapabileceğine ilişkin hiçbir fikri yoktur; başka türlü düşünülseydi –genelde düşünülür– sonradan ortaya çıkacak olan hayır ile şer arasındaki farkın önceden varsayılmış olması ge-

rekirdi. Mevcut olan, sadece cehaletin yüksek bir biçimi, kaygının yüksek bir ifadesi olarak "yapabiliyor olma"nın olanağıdır. Çünkü ilahi anlamda, "yapabiliyor olmak," bir açıdan her ikisidir, bir açıdan da değildir; Âdem, ilahi bir anlamda kaygıyı hem sever, hem de ondan kaçar.

Yasağın sözünü, yargının sözü izler: "Artık ölümden kurtuluşun yok." Doğal olarak, Âdem ölmenin ne demek olduğunu bilmez. Öte yandan, dehşete kapılmasını önleyen bir şey de yoktur, hayvanlar bile, sözcüğü kavramadan, konuşanın sesindeki ifadeyi, devinimi anlarlar. Yasağın arzuyu uyandırdığı düşünülürse, cezanın da engelleme fikrini verdiğini kabul etmek gerekir. Bu da her şeyi karıştırmaktan başka işe yaramaz. Âdem ne söylendiğini anlamamıştır, ortada kaygının muğlaklığından başka bir şey yoktur. Yasak ile uyandırılan "yapabiliyor olma"nın sonsuz olanağı artık kapanmıştır; çünkü bu olanak, kendisini izleyenin gene bir olanak olacağına işaret eder.

Yasak ve ceza ile ilişkisini kaygı dahilinde kuran masumiyet, böylece şahikasına ulaşmıştır. Masumiyet suçlu değildir, yitip gitmiş olsa da, kaygı hâlâ varlığını sürdürür.

Psikoloji buradan daha ileriye gidemez, insan yaşamı üzerine gözlem yaparken gidebildiği noktada, olsa olsa bu noktayı biteviye yineleyebilir.

Sonuçta, İncil metnine sadık kalıyorum. Yasağın ve cezanın sesinin, dışarıdan geldiğini düşünüyorum. Bu elbette birçok düşünürün kafasını meşgul etmiştir. Ama zorluk gibi görünen, gülüp geçilecek bir şeydir. Aslında masumiyet, tinsel olan her şeyin ifadesini dilde bulduğu için, konuşabilir. Buna bağlı olarak, Âdem'in kendi kendine hitap ettiğini varsaymak da yeterlidir. Böylece öyküde eksik kalan yeri, başka birinin Âdem'e anlamadığı bir şey söylediği iddiasını dışarıda bırakarak, tamamlamış bulunuyoruz. Âdem'in konuşabiliyor olmasından, söylediğini kavrıyor olduğu sonucunu çıkaramayız. Bu düşünce, hayır ve şer arasındaki fark için de geçerlidir; dilde ifade edilebilen bu fark, sadece özgürlük için vardır, çünkü bu fark, masumiyet için ancak yu-

karıda söz ettiğimiz biçimde anlam kazanır. Aslında masumiyet bu farkı dile getirebilir, ama bu fark masumiyet için değildir.

§6.
KAYGI: MEVRUS GÜNAH'IN ÖN KOŞULU VE BU TERİMİ KÖKENİNE İNEREK AÇIKLAYAN BİR KAVRAM

Artık Yaratılış anlatısını, bir "mythos" olduğu sabit fikrini gözardı ederek inceleyebiliriz. Şunu da unutmamalıyız: Hiçbir dönem bugünkü kadar kavrayışa dair "mythos"lar üretmekte başarılı olmadı; bir yandan "mythos"lar üretirken, öte yandan da onları kökünden söküp atmaya çalışan bir çağ bizimki.

Âdem yaratıldı ve hayvanlara isim verdi (burada dil vardır; çocukların, hayvanları tahtadaki şekillerle ayırt etmesine benzeyen eksik bir biçimde de olsa), ama kendine bir eş bulamadı. Havva Âdem'in kaburga kemiğinden yaratıldı. Onunla mümkün en yakın ilişkiye girdi, ama hâlâ harici bir ilişkiydi onlarınki. Âdem ile Havva sadece sayısal bir yinelemeydi. Bu açıdan, binlerce Âdem de birinden fazla bir anlam taşımıyor. İnsan türünün bir çiftten oluştuğuna dair görüş hakkında bu kadarı yeterli. Doğa, anlamsız bir fazlalığa izin vermez. Böylece, insan türünün birkaç çiftten oluştuğunu varsayarsak, doğanın anlamsız bir fazlalığa vardığı bir an olacaktır. Oluşu işin içine katarsak, hiçbir insan fazla olmayacaktır, çünkü her birey, hem kendisi, hem de türün kendisidir.

Bunları Yasak ve Yargı izliyor. Ama yılan hayvanların en akıllısıydı ve kadını baştan çıkardı. Bu bir "mythos" olarak kabul edilse de, ne düşünceye, ne de anlamaya zarar vermez, çünkü bu kavrayışa ait bir "mythos"tur. "Mythos", aslında içsel olan bir şeyin dışsallaştırılmasını sağlar.

Belirtmeliyiz ki, ilk baştan çıkarılan kadındır, böylece o daha sonra erkeği de baştan çıkarmıştır. Genel olarak söylendiği gibi kadının hangi anlamda daha zayıf cinsiyet olduğu,

kaygının da ona erkekten daha yakın olduğu[34] konusuna bir başka bölümde geleceğim.

Bu çalışmada birkaç kez, günahkârlığın soyların oluşu yoluyla yayıldığını; yani günahkârlığın, oluş yoluyla kendi tarihini edindiğini yadsımadığımızı söyledik. İleri sürülen şey aslında sadece, günahkârlığın nicel kategoriler içinde devindiği, günahın ise bireyin nitel sıçramasıyla geldiğidir. Burada, yaratılışa nicelik yüklemenin önemli bir yönü görülebilir. Havva türetilmiş olandır. Kesinlikle Âdem'in suretinde olsa da, kendisinden önceki bir yaratıktan türetilmiştir. Âdem kadar masum olduğundan emin olsak da, gene de bu noktada günahkârlığın değilse bile, bulaşıcı günahkârlığın ipucu sayılabilecek bir şeyin hazırlandığını seziyoruz. Türetilmiş olmak, belirli bir bireyin oluşumunu hazırlar – onu suçlu kılmadan.

Bir önceki bölümde (§5) Yasak ile Yargı'nın sözü üzerine söylenenleri unutmamalıyız. Anlatıdaki, "Kavrayamayacağı bir şey Âdem'e nasıl söylenmiş olabilir?" sorusundan doğan eksikliği, şunu aklımızda tutarsak kapatabiliriz: Konuşan Âdem'dir ve o, dilin kendisidir.[35]

Geriye yılan kalıyor. Kurnazlığa hiçbir zaman sıcak bakmadım ve *volonte deo* [Tanrı'nın izniyle], yılanın baştan çıkarmalarına da her zaman direneceğim; o yılan ki, Âdem ile Havva'yı zamanın şafağında kandırdığında, yazarları da kurnazlığa çekmeye başlamıştı. Doğrusu, yılanı belirli bir düşünce ile ilişkilendirmekteki beceriksizliğimi rahatça kabul edebilirim. Dahası, yılanla ilgili güçlük, yani baştan çıkarmanın

[34] Burada, kadının erkeğe göre hangi açıdan eksik olduğu hakkında hiçbir şey belirlenmez. Kaygı, kadına erkekten daha çok ait olduğu halde, bu eksikliğin bir göstergesi değildir. Eksiklikten söz edilecekse, bu başka bir şeyde aranmalıdır; kaygı sırasında kadının, kendisinin dışında başka bir insana, erkeğe yönelmesinde.

[35] İlk insanın konuşmayı nasıl öğrenmiş olduğu sorulursa, sorunun doğru olduğunu, ama yanıtın bu araştırmanın dışında olduğunu söylerim. Kaçamak yanıt veriyor gibi görünsem de, konunun modern felsefenin sınırlarının dışında düşünülmesi gerektiği kesindir, bu soruyu başka yerde yanıtlamam da mümkündür. İnsanın, dilin yaratıcısı olarak tasarlanmasının yanlış olduğu açıktır.

nedeninin dışarıda olduğunu düşünmek, hayli farklı bir güçlüktür. Bu zaten İncil öğretisiyle de, Yakup'taki meşhur klasik bölümle de taban tabana zıttır: Bu bölüm, Tanrı'nın kimseyi baştan çıkarmadığını, kimse tarafından baştan çıkarılmadığını, herkesin kendisi tarafından kandırıldığını söyler. Eğer insanın yılan tarafından kandırıldığını söyleyerek Tanrı'yı kurtardığını, bu yolla Yakup'taki "Tanrı kimseyi kandırmaz" sözüyle de uyum içinde olduğunu düşünen biri varsa, o kişi ikinci önermeyle, "Tanrı kimse tarafından baştan çıkarılmadı" sözüyle yüzleşecektir. Yılanın insana savlet etmesi de Tanrı'nın dolaylı bir baştan çıkarmasıdır, çünkü bu taciz insan ile Tanrı arasındaki ilişkiye müdahale eder. Bunu savunan birinin de karşısına üçüncü önerme çıkacaktır: "Herkes kendisi tarafından kandırılır."

Bunları Düşüş izliyor. Düşüş nitel bir sıçrama olduğu için, psikoloji tarafından açıklanması olanaklı değildir. Şimdi gözlerimizi bir an için anlatıda belirtildiği biçimiyle bunun sonucuna çevirelim; böylece Mevrus Günah'ın ön koşulu olarak kaygı üzerinde yoğunlaşabiliriz.

Düşüş'ün çifte sonucu olmuştur: Günah yeryüzüne inmiş ve cinsellik ortaya çıkmıştır; bunların biri ötekinden ayrılamaz. Bu da, insanın ilk durumunu göstermek açısından büyük önem taşır. İnsan üçüncü bir terime dayanan iki şeyin sentezi olmasaydı, bir durumdan iki sonuç çıkmazdı. İnsan ruh ile bedenin, tin tarafından taşınan bir sentezi olmasaydı, cinsellik günahkârlıkla birlikte yeryüzüne gelmezdi.

Bu konuda tasarım üretme meraklılarını gözardı edip, sadece olmayan bir şeyi, Düşüş'ten önceki cinsel farklılığı varsayacağız; aslında yoktu, çünkü cehalet sırasında olamazdı. Desteğimizi İncil'den alıyoruz.

Âdem, masumiyette düş gören bir tin idi. Dolayısıyla sentez henüz etkin değildi, çünkü birleştirici öğe olan tin, henüz vaz edilmiş değildi. Hayvanlarda cinsel farklılık güdüsel olarak gelişiyor, olabilir, ama bir sentezden oluştuğu için bu insanda söz konusu değildir. Tin kendini vaz ettiğinde, sentezi de ortaya koyar, bunun için de önce sentezi oluşturan öğe-

leri ayrıştırması gerekir, çünkü duyusal olanın en üst noktası cinselliktir. İnsan bu en yüksek noktaya, ancak tin etkin olduğunda geçebilir. Daha önce ne bir hayvandır, ne de insan. İnsan olduğu anda, hayvan da olmuştur.

Dolayısıyla günahkârlık şehvanilik değildir, ama günah olmadan cinsellik, cinsellik olmadan da tarih olmaz. Bütünlüğe kavuşmuş bir tin, ne biri, ne de ötekidir, bu nedenle Diriliş'te cinsel farklılık yoktur, bir meleğin tarihi olamayacağı gibi. Mikâil ulaştırdığı haberlerin hepsini dosyalamış olsaydı bile, bu onun tarihi olmayacaktı. Sentez, cinsellikte önce bir çelişki olarak vaz edilir, ama her çelişki gibi bir iştir de, tarih de o an başlar. Özgürlüğün olanağı, bu etkinlikten önce gelir. Bununla birlikte, özgürlüğün olanağının, hayır ile şer arasında seçim yapması mümkün değildir. Bu düşünce yoksunluğu, ne İncil'in, ne de akıl yürütmenin işine yarar. Olanaklılık, *yapabiliyor olmak*'tır. Bir mantık dizgesinde olanaktan etkinliğe geçiş olduğunu söylemek uygun görünse de, etkinlikte bu o kadar uygun kaçmaz, çünkü üçüncü bir terime gereksinim vardır. Üçüncü terim, Kaygı'dır, ama nitel sıçramayı, ancak etik açıdan açıklayabilir. Kaygı, ne zorunluluğa, ne de özgürlüğe ait bir kategoridir. Kaygı, karmakarışık bir özgürlüktür; özgürlük, özgür değil, çarşafa dolanmıştır, ama zorunlulukla değil, kendisiyle. Günah yeryüzüne zorunlulukla gelmiş olsaydı (bu bir çelişkidir) kaygının da yeri olmayacaktı. Kaygı yeryüzüne bir *liberum arbitrium* [özgür irade] (akıl yürütmenin başına dert olan bu durum ne başlangıçta, ne de daha sonra yeryüzünde oldu) ile gelmiş olsaydı da ondan söz edemeyecektik. Günahın mantıksal bir açıklamasını vermek, ancak bir açıklama bulmak için gülünç bir telaşa kapılanların yapacağı bir aptallıktır.

Hiçbir okuyucunun bu kadar derine inmeyeceğini umarak, şu soruyu sormak niyetindeyim: Âdem günah işlememiş olsaydı ne olurdu? Etkinliğin ortaya konduğu anda, olanak da düşünceden yoksun herkesi cezbederek onun yanı sıra bir hiçlik olarak ilerler. Bilim, insanları hizaya sokup kendine de zincir vuran tek şeyse tabii! Aptalca bir soru sorulduğunda,

yanıtlayan, soruyu soran kadar aptalca bir duruma düşmemek için dikkat etmeli, ya da hiç yanıtlamamalı. Yukarıda soru bilime yöneltilmiş olduğu için o kadar saçma sayılmaz. Eğer projeleri için aynı kafadaki arkadaşları toplayan Akıllı Else[*] gibi biri bu soruyu yadırgamazsa, kendi aptallığını da rahatlıkla görmüş olur. Bilim ise, tam tersine, bu tür şeyleri açıklayamaz. Her bilim ya bir içkinlik içindedir, ya da açıklamayacağı bir aşkınlığı içeren bir içkinlik içinde kalır. Günah bu aşkınlıktır, günahın tek bireyin içine bir birey gibi yerleştiği bu *discrirem rerum*'un [uyuşmazlık hali] kendisidir. Günah yeryüzüne farklı bir biçimde girmez, hiçbir zaman da girmemiştir. Burada birey iki şey yapabilir: Günahın ne olduğunu, sorunun da ne hakkında olduğunu bilmediği için günah kendisine yabancı bir şeymiş gibi araştırma yaparak saçma sapan sorular sorar ve aptalca bir durumda kalır; ya da araştırdığı şeyin ne olduğunu bilir, onu kavrar, hiçbir bilimin de bunu açıklayamayacağının farkındadır. Bununla birlikte, bilim ara sıra umutlara ağır hipotezlerle karşılık verir, ama sonunda bunların da açıklamalar için yeterli olmadığını kabullenir. Bu tümüyle doğrudur, kafa karışıklığı ise şuradan kaynaklanır: Bilim saçma soruları hemen gözardı edeceği yerde, bir gün bir dâhinin çıkagelip tasarılarıyla doğru yanıtı bulacağını hayal eden sıradan insanın beklentilerini doğrulamıştır. Günahın altı bin yıl önce yeryüzüne geldiği, Nabukadnezar'ın[**] dört bin yıl önce öküz olduğuna benzer biçimde söyleniyor. İş böyle anlaşılırsa, açıklama da tabii ki ona uyacaktır. Bir açıdan dünyanın en yalın şeyi, en karmaşık şeyi haline getirilmiştir. Sokaktaki adamın kendi kafasına göre doğru olarak anladığı (çünkü onun aklına yatan, günahın yeryüzünde altı bin yıldan daha uzun zamandır bulunuyor olmasıdır), bilimin de tahmin yürütme ustalarıyla elele vaat ettiği ödüllü soru, henüz tatminkâr biçimde açıklanmamıştır. Günahın yeryüzüne nasıl indiğini herkes yalnızca kendi ba-

[*] Grimm masallarındaki bir karakter. – ç.n.
[**] Eski Ahit'te adı geçen Babil hükümdarı. – ç.n.

şına anlar. Başkasından öğrenmeye kalkarsa, *eo ipso* [bu nedenden dolayı] yanlış anlar. Bunu biraz olsun açıklayabilecek tek bilim psikolojidir, o da hiçbir şey açıklayamamış olduğunu kabul etmektedir; daha fazlasını da ne *söyleyebilir*, ne de *söyleyecektir*. Herhangi bir bilim bu konuda açıklama yapmaya kalkarsa, her şey birbirine karışacaktır. Bilim adamının kendisini unutması gerektiği tümüyle doğrudur; neyse ki günah, bilimsel bir sorun değildir. Dolayısıyla bir bilim adamının, günahın nasıl yeryüzüne indiğini unutma zorunluluğu yoktur, tahmin yürütme meraklısının ise sınırlıdır. Bilim adamının yapmak istediği şey buysa, yüce gönüllülük göstererek tüm insanlığı açıklamak için kendini unutma hırsına sahipse, kartvizitini Ahmet, Mehmet gibi değişik isimlerle bırakıp sonra kendi ismini unutan müsteşar kadar gülünç bir duruma düşecektir. Ya da kapıldığı felsefî heyecanla aklı bir karış havada olacaktır ve bunu soracağı müşfik, aklı başında bir eşe gereksinim duyacaktır; konuşmanın nesnelliği içinde kaybolmuş, heyecanlı, unutkan Soldin'in, eşine "Rebecca, bu konuşan ben miyim?" demesi gibi.[38]

Yaşadığım kutlu çağda bir dizge peşinde koşan ve burada günaha da bir yer bulmaya çalışan takdire şayan bilim adamlarını cemaatin tümü tanıyor; onlar kendi düzenlerini kurmuşlardır, yukarıdaki görüşü de bilime hayli aykırı bulacaklardır. Bırakalım cemaatin tamamı, ya da en azından dindar şefaat peşinde koşan derin araştırmacılar, çalışmalarını sürdürsünler; günaha bir yer bulacaklardır, ama yanan kumaşı ararken aslında kendi elinin tutuştuğunu fark eden kişi gibi.

[38] Kopenhag'lı kitapçı, unutkanlığıyla bilinir. Bir gün merdivenin üstünde rafları düzeltirken bir müşteri gelir ve Soldin'in sesini taklit ederek eşine bir şeyler söyler. Soldin eşine döner ve "Rebecca, bu konuşan ben miyim?" diye sorar. – ç.n.

İKİNCİ BÖLÜM

Mevrus Günah'ı İleriye Dönük Açıklayan Bir Kavram Olarak Kaygı

Cinsellik, günahkârlık ile vaz edilmiştir. İnsan türünün tarihi de aynı anda başlar. İnsan türünün günahkârlığı ile kaygı, nicel belirlenimler ile devinir. Kaygı, Mevrus Günah'ın sonucu ya da tek bir kişideki mevcudiyetidir; bu birey Âdem'den sadece nicel olarak ayrılır. Masumiyet durumunda –Âdem'den sonraki kişiler için de bu durumdan söz edilebilir– kendisinden suçun nitel bir sıçrama ile çıktığı tevarüs etmiş günah da, aynı diyalektik muğlaklığa sahip olmuş olsa gerek. Öte yandan, Âdem'den sonraki bir kişide kaygının daha güçlü bir yansısı olacaktır, çünkü insan türünün ardında bıraktığı nicel birikim, kendini o kişide hissettirecektir. Kaygı, artık insan için bir eksiklik değildir, tam tersine, insan kökenine ne kadar yakın olursa, kaygısı da o denli derinleşecektir; çünkü insan türüne dahil olduğunda, bireysel yaşamının varsayması gereken bir ön koşul olan günahkârlığı kendisine mal etmesi gerekecektir. Böylece günahkârlığın gücü artmış, Mevrus Günah da büyümeye başlamıştır. Kaygıyı hiçbir zaman tecrübe etmemiş insanlar için şu söylenebilir: Âdem de salt hayvan olduğu durumda kaygıyı hiç hissetmemişti.

Âdem gibi kendisinden sonra gelen kişi de tin tarafından taşınan bir sentezdir, ama bu türetilmiş bir sentezdir ve insan türünün tarihi de bu sentezde bulunur. Burada bir sonraki kişi, az ya da çok, kaygı içindedir. Bununla birlikte, henüz hayır ile şer arasındaki ayrım ortaya çıkmadığı için, onun kaygısı günaha ilişkin değildir, çünkü bu ayrım önce özgürlüğün hakikati ile gelir. Az ya da çok olan, sadece insan türünün tarihi ile bir anlam kazanır ve bu ayrım, bu tarihe dair bir kavramdır.

Âdem'den sonraki bir kişide, türe katılmasının sonucu olarak, kaygının daha büyük bir izini görürüz. Yeni bir nitelik değil, nicel bir ilerlemedir bu; kişinin ikinci bir doğası gibi, alışkanlığa benzer bir şeydir, çünkü kaygı yeryüzünde artık yeni bir anlam taşıyarak bulunur. Günah kaygının içine girmiş, onu kendisiyle birlikte indirmiştir yeryüzüne. Günahın hakikatinin sağlam olmadığı açıktır, sürekliliği ise, kaygıyı taşıyan bir olanaktır. Öte yandan yarlıgama [Frelse], kişinin hem sevdiği hem de korktuğu bir hiçliktir, çünkü bu her zaman olanaklılık ile bireysellik arasındaki ilişkinin tasarımıdır. Kaygı, sadece yarlıgamanın etkin olarak vaz edildiği anda galip gelir. İnsanın ve yaratılışın özlemi, duygusal bir biçimde belirtildiği gibi, hoş bir özlem değildir; böyle olması için, günahın süngüsünün düşürülmüş olması gerekirdi. Günahkârlık durumunu gerçekten gören ve yarlıgama umudunun ne olabileceğini anlayan biri, kuşkusuz bu durumu kabullenecek estetik utancın yokluğu nedeniyle başını biraz öne eğecektir. Bu bir umut sorunu olduğu sürece dümen günahın elinde olacak, umudu da düşmanca bir tavırla karşılayacaktır. (Bu konuya daha sonra değineceğim.) Yarlıgama vaz edildiğinde, kaygı, olanaklılık ile birlikte, geride kalmıştır. Bu, kaygının yok edilmesi değil, doğru kullanıldığında başka bir rol üstlenmesidir. (§5)

Günahın getirdiği kaygıdan, yalnızca kişinin kendisi günahı vaz ettiğinde söz edebiliriz; bu kaygı, az ya da çok, insan türünün nicel tarihinde karanlık bir biçimde bulunur. İnsan, birinin suçluluğuyla ancak kendi kaygısı aracılığıyla karşılaşır: Âdem için bu söz konusu olamazdı. Bununla birlikte, her kişinin ancak kendisi nedeniyle suçlu olduğu da doğrudur; burada kişinin insan türüyle olan ilişkisindeki nicelik en üst düzeye ulaşır. O insan, yukarıda belirttiğimiz nicel toplam ile nitel sıçrama arasındaki farkı aklında tutmazsa, her görüşü birbirine karıştırabilir. Bu olgu üzerinde daha sonra duracağız. İnsan genelde en kolay yolu seçip bunu ihmal eder. Ya da, korkakça bir anlayış ile duygusallık gösterip, kendisi böyle biri olmadığı için Tanrı'ya şükreder; bilmez ki, böyle bir şükran hem kendisine hem de Tanrı'ya ihanettir. Şunu da dü-

şünmez: Hayatta insanın kolay kolay kaçamayacağı birbirine benzer çok durum vardır. İnsan tabii ki anlamaya çalışmalıdır. Ama bu anlayış, ancak birine olanın herkese olabileceği, hakiki ve derinden kabul edildiğinde doğru sayılır. Kişinin kendine ve başkalarına hayrı ancak o zaman olur. Akıl hastahanesindeki hekim hiçbir zaman yanılmayacağına, bir parça bilgisiyle her şeyin üstesinden gelebileceğine inanıyorsa, delilerden daha akıllı olsa da, gene de aptalın tekidir; pek kimseyi iyileştiremeyeceği de kesindir.

Sonuç olarak, kaygı iki anlama gelir: Kişinin nitel sıçramayla işlediği günahtaki kaygı ve günah ile taşınan, taşınmayı sürdüren, bir kişinin her günah işleyişiyle yeryüzüne inen kaygı.



Bilinen bir yapıtı yinelemeye, ya da edebi metinlerden destek almak için vakit yitirmeye niyetim yok. Psikolojik çalışmalarda altı çizilen örneklerin çoğu, doğru bir psikolojik-şiirsel sağlamlıktan yoksundur. Bu çalışmaları yürütenler, yalıtılmış, *notarialiter* [Bir iş için insanın "ehil" olması] kişiler olarak kalınca, insan bir tarz oluştumak için bu yalnız, inatçı insanlara gülse mi ağlasa mı bilemiyor. Psikoloji ve psikolojik gözlem ile gerçekten uğraşan kişi öyle bir esneklik ediniyor ki, olgusal kesinlik bulamasa bile başka bir kesinliğe dayanarak örneğini kuruyor. Psikolojik gözlem yapan kişinin, öteki insanlara eğilip uzanabilmesi, tutumlarını taklit edebilmesi için, bir ip cambazından daha rahat olması gerekir. Güvenin oluştuğu anda da, sessizliği ile baştan çıkarıcı ve cezbedici olması gerekir ki, gizlenmiş olan, gözlemin olmadığı yapıntı bir sessiz ortamda, yavaşça kendisiyle konuşma durumuna geçebilsin. Demek ki bu kişinin, bireyde kısmi ve değişken olarak bulunandan, bütünlüğü ve değişmez olanı yaratabilmesi için, bir şair ruhunu da taşıması gerekir. O zaman bu kişi kendini mükemmelleştirdiğinde, ne edebiyat arşivinden örnekler toplamaya, ne de yarı ölü anıları canlandırmaya gereksinimi olacak; gözlemlerini arı bir sudan damıtıp, danseden bir renk

cümbüşünden yaratacaktır. Onun bir şeyden haberdar olması için ölüme koşması da gerekmez; tam tersine, olan biteni zaten biliyor olan bir polis memuru gibi, odasında oturup kendini toplaması gerekir. Gerekli her şeye önceden sahiptir; gereksindiği şeyler elinin altındadır – iyi donatılmış bir evde suyu sokaktan taşımak yerine yüksek basınçla elde etmek gibi. Kuşkuya kapılacak olursa, insan yaşamındaki tecrübesi ve gerekli bireyi bulmak için eğitilmiş gözleriyle, muhayyel deneyi için doğru özneyi keşfedecektir. İsimlerle ya da tanıdık alıntılarla desteklenmese de, onun gözlemi başkalarından daha güvenilir olacaktır – bir doktorun baktığı Saksonyalı köylü kızı, bir tarihçinin ilgilendiği Roma imparatoru gibi; sanki bunlar bin yıl önce sadece bir kez olmuştur. Psikoloji bundan ne yarar sağlayabilir? Hayır, gözlemci olduğu sürece, böyle şeyler her gün oluyor. Gözlemci yeterince akıllı olursa, gözlemi taze ve etkin olur. Buraya kadar, başkasında bulduğu her hali, her ruhsal durumu kendi içinde taklit edebilir. Böylece taklit ile başkasını nasıl kandırabildiğini, kendi düşüncesinden ürettiği gelişmeye başkasını nasıl sürüklediğini de görebilir. Böylece insan bir tutkuyu gözlemlemek isterse, öznesini seçmek zorundadır. Burada işe yarayan; sakinlik, sessizlik ve karanlıktır, ancak bu yolla öznenin sırrını keşfedebilir. Sonra da, özneyi kandırabilmek için öğrendiklerini uygulaması gerekir. Artık tutkuyu kurgusal olarak yazabilir; öznenin önüne gelen de, tutkunun insan ötesi bir fiziksel büyüklüğüdür. Bu süreç doğru biçimde yerine getirildiğinde, özne tarifi mümkün olmayan bir rahatlama ve mutluluğa kavuşacaktır; tıpkı aklını yitirmiş birinin marazı şiirsel olarak açığa çıktığında onu geliştirmek istemesi gibi. İşler yolunda gitmezse, ya uygulamada bir hata vardır, ya da seçilen özne isabetsizdir.

§1.
NESNEL KAYGI

Nesnel kaygı terimini kullandığımızda, akla masumiyete ait kaygının gelmesi doğaldır; bu kaygı, olanaklılığı dahilinde,

özgürlüğü kendi içine yansıtır. Bu düşünceye, bizi araştırmanın başka bir yerine çektiğini söyleyerek karşı çıkmak, yetersiz bir iddiadır. Nesnel kaygının, öznel kaygıdan farkı dolayısıyla ayırt edici özelliğini kazandığını akılda tutmak daha yararlıdır; bu ayrım Âdem'in masumiyet durumuna mahsus değildir. Öznel kaygı, işlediği günahın sonucu olarak bireyde vaz edilen kaygıdır. Bu anlamdaki kaygıya bir sonraki bölümde değinilecek. "Kaygı" terimi bu anlamda anlaşılacaksa, nesnel kaygının karşıtı uzaklaştırılmış, kaygı sadece kendisi olarak, öznel haliyle karşımıza çıkmış demektir. Öznel ile nesnel kaygı arasındaki ayrım, Dünya üzerine yapılan tefekküre ve Âdem'den sonraki bireyin masumiyet durumuna aittir. Burada yapılan ayrım şudur: Öznel kaygı, bireyin masumiyet durumunda bulunan kaygıyı imler ve Âdem'in kaygısına karşılık gelir, ama insan soyunun oluşumundaki nicel belirlenim nedeniyle onun kaygısından nitel olarak farklı değildir. Öte yandan, nesnel kaygı ile, bu oluşumdaki günahkârlığın yeryüzünün tümüne vuran yansımasından söz ediyoruz.

Bir önceki bölümün ikinci kısmında (I-§2), "Âdem'in günahı ile, günahkârlık *yeryüzüne indi*" önermesinin dışsal bir bir yansımayı içerdiğini hatırlatmaya çalışıyorduk. İçinde barındırdığı doğruluğu bulabilmek amacıyla, bu önermeye geri döneceğiz. Âdem günahı vaz ettiği anda onu düşünmeyi bırakırız; çünkü insan soyu daha sonraki her kişinin günahıyla oluştuğu için, dikkatimizi bu oluşun başlangıcına yöneltiriz. Âdem'in günahıyla insan türünün günahkârlığının vaz edilmesi, insanın iki ayağı üzerinde yürümesi gibi gerçekleşmişse, birey kavramı ortadan kalkmış demektir. Günaha, tecessüslerini gidermek için deneysel bir merak saikiyle yaklaşanlara itiraz ettiğimizde, bu konudan da söz etmiştik. İkilem şuradan doğuyor: Kişi, ya sorduğu şeyin ne olduğundan habersiz birini, ya da bunu bilen ve kasıtlı cehaletiyle yeni bir günaha giren araştırmacıyı düşünmek zorunda.

Tüm bunlar gözönüne alınırsa, yukarıdaki önermenin doğruluğu da sınırlanmış olur. İlk kişi, niteliği vaz eder. Dolayı-

sıyla Âdem, günahı hem kendi içinde, hem de insan türü için vaz eder. Öte yandan, tür kavramı, günah gibi somut bir kategorinin vaz edilmesi için çok soyuttur; bu kategori belirli bir kişide vaz edilir, belirli bir kişinin bunu kendisinin vaz etmesi gibi. Böylece türün günahkârlığı sadece nicel bir tahmine dönüşür, ama başlangıcı hâlâ Âdem'dir. Âdem'in türün öteki bireylerinin üzerindeki büyük önemi, yukarıdaki önermenin doğruluğu işte tam buradadır. Dinî inanca bağlılık bile, kendini anlamak istiyorsa, buna hak vermelidir; çünkü bu görüş, Âdem'in günahının, hem doğaya hem de insan türüne günahkârlığı getirdiğini anlatır. Ama belirtmeliyiz ki, günah, doğa söz konusu olduğunda günahın bir niteliği olarak gelmez.

Günah, yeryüzüne inerek, tüm yaratılışın anlamı olmuştur. Günahın, insanın dışındaki varoluşa ilişkin etkisini, nesnel kaygı diye adlandırdım.

Bununla ne demek istediğimi anlatmak için, İncil'deki şu ifadeye başvurabilirim: ἀποκαραδοκία τῆς κτισεως [Yaratılış'taki kavuşma arzusu]. Bir kavuşma arzusundan söz edilecekse, bundan yaratılışın eksik bir durum olduğu sonucu çıkar. Kavuşma, kavuşma arzusu, beklenti, vb. terimler ilerideki bir durumu ifade eder biçimde okunursa, sık sık yanılgıya düşülür; sanki bu durum var, kendini hissettiriyor, özlem de böylece artıyor gibi. İnsan beklentiye kazara düşmez... Böylece kendisini o beklentiye tümüyle yabancı olarak görür, ama aynı zamanda beklentiyi kendisi yaratır. Böyle bir arzu için doğru terim kaygıdır; insan sadece kaygı içinde özlemini dile getirir, dile getirmek zorundadır, çünkü kaygı tek başına onu kurtarmaz.

Yaratılış'ın Âdem'in günahı ile bozulmaya başladığını söylemek; özgürlüğün, onun istismarı ile birlikte vaz edildiğini ileri sürüp, böylece olanaklılığa göz kırparak Yaratılış'ı suça ortak etme çabası; insanın iki karşıt ucun sentezi olarak yaratıldığını varsayıp, karşıtlardan birinin günah işlerken ağır bastığını ve bu ucun ötekinden giderek uzaklaştığını iddia etmek – bunlar psikolojik çalışmalar değil, dogmatiklere ait dü-

şüncelerdir; bu bilim, Kefaret'i, günahkârlığın ön koşulu olarak açıklar.[39]

Yaratılış'taki kaygının nesnel kaygı olduğunu söylemek doğru olabilir. Bu kaygı Yaratılış ile gelmiş olmasa da, Âdem'in günahı nedeniyle Yaratılış başka bir gözle görülmeye başlanmıştır. Günah yeryüzüne inince, şehvanilik, günahkârlığın eşanlamlısı olarak düşünülüp aşağılanmıştır. Bu yorumun, şehvaniliğin kendi başına günahkârlık olduğunu ileri süren rasyonalist görüşü bertaraf etme çabasında olduğu kolaylıkla görülebilir. Günah yeryüzüne indikten sonra ve günahın yeryüzünde ortaya çıktığı her seferde, şehvanilik günahkârlık olmuştur. Ama olan şey, en başında olmuş olan şey değildir. Franz Baader, sonlu olmanın ve şehvaniliğin kendi başına günahkârlık olarak görülmesine sıkça karşı çıkmıştır. Bu noktada dikkatli olunmazsa, tümüyle başka bir yerden Pelegianus düşüncesi türeyebilir. Franz Baader insan türünü hesaba katmadı. Türe sayısal olarak (özsel olmayan bir şekilde) bakılırsa, şehvanilik günahkârlıktır; ama tek bir kişi açısından, o insan günaha girip şehvaniliği yeniden günahkârlığa dönüştürmediği sürece, durum böyle değildir.

Schelling okulundan bazı kimseler,[40] doğada günah yüzün-

[39] Dogmatikler böyle betimlenmelidir. Bir kere her bilimin, başlangıcını sağlama alması ve öteki bilimlerle karışmış bir yaşam sürmemesi gerekir. Dogmatikler işe günahkârlığı açıklamak, ya da günahkârlığın doğruluğunu kanıtlamak gibi bir amaçla başlarsa, hiçbiri bunun içinden çıkamaz. Bu şekilde olacak olan, dogmatiklerin tümüyle sorunlu, belirsiz bir hale dönüşmeleridir.

[40] Schelling sıkça kaygı, kızgınlık, endişe, acı çekme, vb.'den söz eder. Ama Schelling'in Tanrı'nın durumları olarak tanımladığı şeylerle günahın Yaratılış'taki sonucunu karıştırmamak için, insan böyle terimlere hep kuşkuyla bakmalıdır. Schelling bu terimlerle bence ilahiliğin doğum sancısını kast ediyor. Bu benzetmeler, onun bazen "negatif" dediği şeyi ve Hegel'in de geldiği yeri betimliyor: diyalektik (τὸ ἕτερον) olarak tanımlanmış bir negatif. Schelling de bir muğlaklık içindedir, çünkü doğaya yayılmış bir melankoliden, tanrısallığa yayılmış bir depresyondan söz eder. Her şeyden önce Schelling'in temel düşüncesi, kaygı ve benzeri şeylerin, Tanrı'nın yaratma çabasını betimlediği yolundaydı. Bu görüşü, Berlin'de Tanrı'yı Goethe ve Joh. von Müller ile karşılaştırdığında açıkladı. Söylediğine göre, her ikisi de yaratma sürecinde ▷

den meydana gelmiş olan dönüşümün[41] farkındaydılar. Bu kişiler kaygının cansız doğasından da söz etmişlerdir. İnsan bir anda, uğraştığı konunun dogmatiklerin kurnazca kullandığı doğa felsefesi alanında olduğuna; ya da bu konunun, doğa mucizelerini ödünç alıp parlatan dogmatik tanıma uygun olduğuna inanabilir – bunlar görüşün etkisini de azaltabilir.

Artık konuya dönüyorum, bir an için bu araştırmanın dışına taşan ilgisiz sözlere izin vermiştim. Âdem'de ortaya çıkan kaygı bir daha geri dönmeyecek, çünkü günahkârlık onunla yeryüzüne indi. Bu nedenle, Âdem'in kaygısına ilişkin iki analoji vardır: Doğadaki nesnel kaygı ile bireydeki öznel kaygı. İkincisi Âdem'in kaygısından daha çok, ilki daha azdır.

§2.
ÖZNEL KAYGI

İnsan kaygıyı vaz edecek kadar kendisi üzerine düşündüğünde, kaygının suça dönüşmesi de daha kolay görünüyor. Ama burada tahmin yürütmenin belirlenimlerine kanmamalı: Bir "daha fazla" sıçramayı oluşturamaz, hiçbir "daha ko-

◁ kendilerini iyi hissederlerdi, ama bu mutluluk kendisiyle iletişimini yitirince, mutsuzluğa dönüşürdü. Bundan burada söz ediyorum, çünkü Schelling'in düşüncesine, Marheineke'nin ironi ile ele aldığı bir yazıda da raslayabiliriz. Ama bu olacak şey değildir, çünkü kanlı canlı bir antropomorfizmin ihmal edilmemesi gerekir. Hata başka bir yerdedir; bu da, dogmatiklere metafizik açıdan, metafizikçilere dogmatik açıdan yaklaşıldığında her ikisinin de nasıl bozulduğuna örnek olabilir.

[41] Danca'da "Dönüşüm" [*Alteration*] sözcüğü, muğlaklığı gayet yerinde ifade ediyor. "Dönüştürmek" fiili, değiştirmek [*Forandre*], bozmak [*Forvanske*], ilk durumuna getirmek –o şey artık başka bir şey olmuştur– anlamlarında kullanılır. Ama korkmaktan söz ederken de "dönüşüme uğramak" [*blive altereret*] denir, çünkü bu korkunun kaçınılmaz ilk sonucudur. Bildiğim kadarıyla bu sözcük Latince'de pek kullanılmamış. Onun yerine, tuhaf kaçsa da, *adulterare* [zina işlemek, tahrif etmek, bozmak] yeğlenmiş. Fransızlar, *altérer les monnais* [Kalp para basmak] ve *être altéré* [Korkmak] der. Danca'da, bu sözcük günlük dilde neredeyse sadece korkmak anlamında kullanılır, insan sokaktan geçen birinin "Çok korktum" [*Jeg blev ganske altereret*] dediğini duyabilir. En azından ben bunu bir pezevengin ağzından işittim.

lay" da aslında açıklamayı kolaylaştırmaz. Bu noktada ipin ucu bırakılırsa, kişi her şeyin kolaylıkla olduğu, dönüşümün de basit bir dönüşüm olduğu gibi bir olguyla karşılaşma tehlikesine düşer. Başka bir tehlike de, saf tecrübeye dayanan bir gözlem hiçbir zaman bitirilemeyeceği için, insanın düşüncesini bir sonuca ulaştırmaya cesaret edememesidir. Böylece, kaygı giderek daha fazla düşünce halini aldığı halde, nitel sıçramayla kaygıda ortaya çıkan suç, Âdem'e yüklediği sorumluluğu korur, kaygı da muğlaklığını sürdürür.

Âdem'den sonraki her bireyin, Âdem'inkine benzer bir masumiyet durumunda olduğunu yadsımak ve bunun varsayılmasına karşı çıkmak, herkes için soğuk duş etkisi yaratacak ve her türlü düşüncenin önünü kesecektir. Çünkü bu durumda, birey kategorisi içinde suçlu sayılmasına rağmen, kendini sadece bir emsal olarak ortaya koyan, birey olmayan bir birey ortaya çıkacaktır.

Kaygı, baş dönmesiyle karşılaştırılabilir. Aşağıya, cehennemin ağzını açmış çukuruna bakan herkesin başı döner. Peki ama neden? Cehennem çukurundan olduğu kadar, gözleri yüzünden de. Varsayın ki aşağıya bakmadı: Kaygı, sentez tin tarafından gerçekleştirdiğinde oluşan özgürlüğün baş dönmesidir. Özgürlük aşağıya, kendi olanağına bakar, düşmemek için de sonlu oluşuna tutunur. Özgürlük bu baş dönmesine boyun eğer. Psikoloji bundan bir adım öteye ne gidebilir, ne de gidecektir. Tam o anda her şey değişir ve özgürlük yeniden ayağa kalktığında suçlu olduğunu görür. Sıçrama bu iki an arasındadır; hiçbir bilim bunu ne açıklamıştır, ne de açıklamaya gücü yeter. Kaygı ânında suçlu olan kişinin suçluluğu, suçlu olabileceği durumdaki kadar muğlaktır. Kaygı, özgürlüğün kendini kaybettiği kadınsı bir zayıflıktır. Psikoloji açısından söylersek, günah, her zaman zayıflık anında işlenir. Kaygı her şeyden daha bencildir, özgürlüğün hiçbir somut ifadesi de, öteki somutlaştırmaların olanağı kadar bencil değildir. Bu da, kişinin acıya ortak olma ile acıdan kaçınma arasında kurduğu ilişkiyi belirleyen baskın bir nedendir. Kaygı dahilinde, olanağın bencil bir sonsuzluğu vardır; seçim

yapmada olduğu gibi baştan çıkarıcı değildir, ama tatlı endişesiyle insanı kaygı tuzağına düşürür.

Kaygı, Âdem'den sonraki her bireyde giderek daha çok kendine dönen bir düşünce halini alır. Başka bir deyişle, kaygının nesnesi olan hiçlik, giderek daha fazla bir şey olur. Hiçliğin hakikatte bir şey olduğunu, ya da bir şeyi imlediğini söylüyor değiliz; sonraki kişilerin masumiyeti için söylenenler Âdem için de doğru olacağı için, hiçliğin yerine günahı ya da başka bir şeyi koyduğumuzu da iddia etmiyoruz. Tüm bunlar sadece özgürlük için*dir*, sadece tek bir kişi nitel sıçramayla günahı vaz ettiği için *vardır*. Burada kaygının hiçliği, kendi içine dönen sezgilerin karmaşık bir bütünüdür, kişiye yavaş yavaş yaklaşırlar; buna rağmen, kaygı dahilinde baktığımızda, bu sezgiler aslında bir hiçliği imler, ama kişinin işine yaramayacak bir hiçliği değil, masumiyetin cehaletine dokunmaya çalışan bir hiçliği. Bu kendine dönen düşünce, kişi suç işlemeden önce bir şeyi imlemeyen bir ön hazırlıktır; nitel sıçramayla suçlu olduğunda ise, bu hazırlık, kişinin kendisinin ötesine geçmesini sağlar. Çünkü günah kendi kendisinin ön koşuludur; elbette vaz edilmeden önce değil (takdiri ilahi), vaz edildiği şeyin içinde.

İmdi, kaygının hiçliğinin Âdem'den sonraki bireyde imleyebileceği şeyi daha yakından inceleyeceğiz. Psikolojik yaklaşım açısından bu bir anlam taşır. Ama bu yaklaşım, kişi belirli bir şeyin sonucunda suçlu olmuşsa, düşüncenin sonuna gelindiğinin de farkındadır. Mevrus Günah'ın *stricte sic dicta* [sözcüğün kesin anlamında] imlediği bu belirli şey şudur:

A. Soylar Arasındaki İlişkinin Sonucu

Açıktır ki, konumuz, ne sakat doğmuş çocuklar gibi hekimlerin alanına giren bir konudur; ne de çizelgelerle yapılacak bir araştırmaya tâbidir. Burada önemli olan, her yerde olduğu gibi, mizacın doğru seçilmesidir. Bir insanı, dolu yağışının ve ekinlerin zarar görmesinin şeytan işi olduğuna ciddi ciddi ikna edebilirsiniz. Ama bu tarz bir ikna, aslında kötülük kavramını zayıflatma, onu bir madrabazlık gibi sunma kurnazlığıdır; bu, estetik olarak, aptal bir şeytandan söz etmeye

benzer. İnanç kavramıyla uğraşırken de, işin sadece tarihî boyutuna ağırlık vermek, kişinin inancının kökenini ihmal etmektir. Bu yolla inanç, özgür bir sonsuzluktan, sonlu bir küçüklük haline dönüşür. Sonuçta inanç ile ilgilenmek, Holberg'in oyunundaki Hieronymus'un tarzını izlemeye başlar; bu karakter Erasmus Montanus'tan söz ederken, onun inanç sapkınlığını, köyde kuşaklar boyu inanılanın aksine, dünyanın düz değil yuvarlak olduğunu söylemesine bağlıyordu. Böyle bakarsak, herkesin dar pantolon giydiği bir köyde geniş paçalı bir şey giyen insan da sapkın inançlı olabilir. Biri kalkıp da duruma açıklık kazandırmak amacıyla eline kabartma bir renkli harita alıp günahkârlığın istatiktiksel oranlarını vermeye çalışırsa, o kişi günaha gözardı edilmemesi gereken, atmosfer basıncı, yağmur gibi bir doğa olayı olarak bakmaya başlamış demektir. Elde edilen aritmetik orta ve ölçü, saf empirik bilimlerde karşılığı olmayan bir saçmalık olacaktır. Ortalama insan günahkârlığının $3^{3/8}$ inç, ya da Languedoc'ta yaşayanın $2^{1/4}$, Brötonya'dakinin $3^{7/8}$ inç çektiği ciddi biçimde söylenirse, bu gerçekten gülünç bir hokkabazlıktan başka bir şey değildir. Böyle örnekler Giriş'te verilenler kadar yüzeyseldir; çünkü aşağıda tartışılan alandan doğmuştur.

Günah, şehvaniliği günahkârlığa dönüştürür. Bu önerme çifte anlam taşır: Günah, şehvaniliği günahkârlığa dönüştürür ve Âdem ile günah yeryüzüne iner. Bu iki belirlenim birbirini sürekli dengelemek zorundadır, yoksa söylenilenin doğruluğu ortadan kalkar. Şehvanilik, soyların tarihinin bir anında günahkârlığa dönüşmüştür, ama şehvaniliğin günahkârlığa dönüşmesi kişinin nitel sıçramasıdır.

Daha önce (Bölüm 1 §6), Havva'nın yaratılışının, soylar arasındaki ilişkinin sonucunun dışsal tasarımı olduğuna dikkat çekilmişti. Havva bir anlamda türetilmiş olanı simgeler. Türetilmiş olan, hiçbir zaman ilk olan kadar eksiksiz olmaz.[42]

[42] Bu tabii ki insan türüne aittir, çünkü tin, kişinin bir niteliğidir. Hayvanlarda ise, sonraki her örnek ilki kadar iyidir, daha doğrusu, bu durumda ilk olmanın bir önemi yoktur.

Öte yandan, aradaki fark niceldir. Sonraki her kişi, özsel olarak, ilki kadar kökene aittir. Sonraki bireylerdeki *in pleno* [Ortak] farklılık, türetilmiş olmaktır, ama tek bir kişi için türetilmiş olmak, gene "daha fazla"yı ya da "daha az"ı temsil eder.

Kadının türetilmiş olması, erkekten daha zayıf olduğu ile ilgili varsayımı da içerir; bunu söyleyen bir paşa, ya da romantik bir şövalye olabilir, ama bu varsayım her zaman mevcuttur. Bununla birlikte, kadın ile erkek, aralarında bir başkalık bulunmasına rağmen, özsel olarak farklı değillerdir. Başkadırlar, çünkü kaygı, kadında erkekte olduğundan daha çok yansımasını bulur. Bunun nedeni de, kadının erkekten daha şehvani olmasıdır. Açıktır ki, buradaki ne empirik bir durum, ne de bir ortalamadır; başkalık, sentezin kendisindedir. Sentezin bir tarafında "daha fazla" varsa, bunun sonucunda, tin kendisini vaz ettiğinde çatlak daha da büyüyecek, özgürlüğün olanağındaki kaygıya daha çok yer açılacaktır. Yaratılış'a göre, Âdem'i baştan çıkaran Havva'dır. Ama bu, ne onun Âdem'den daha suçlu olduğunu, ne de kaygının bir eksiklik olduğunu gösterir. Tam tersine: Kaygının büyüklüğü, mükemmelliğin büyüklüğünün ilahi kehanetidir.

Bu noktada araştırma, şehvanilik ile kaygının oranları arasında bir karşılıklılık olduğunu göstermiştir. Böylece, soylar arasındaki ilişki ortaya çıkar çıkmaz, Havva hakkında söylenen her şey, sonraki her kişinin Âdem ile olan ilişkisine dair bir işarettir; yani kuşaklar boyu şehvanilik arttıkça, kaygı da artmıştır. Soylar arasındaki ilişkinin sonucu, hiçbir bireyin kaçamayacağı bir "daha fazla"yı imler. Bu "daha fazla," Âdem'den sonraki her kişiye, Âdem ile ilişkisi çerçevesinde atfedilir, ama bu asla o kişiyi Âdem'den özsel olarak farklı kılmaz.

Bu konuya devam etmeden önce, kadının erkekten daha şehvani olduğu ve kaygının daha çok içinde olduğu ile ilgili önermeyi biraz aydınlatacağım.

Kadının erkekten daha şehvani olduğu, ilk önce fiziksel yapısında ortaya çıkar. Bu konuda daha ayrıntılı şeyler söylemek benim değil, fizyolojinin işi. Ben gene de önermemi de-

ğişik biçimde sunacağım. İlk olarak, kadını ideal suretinde estetik açıdan tanımlayacağım: Bu onun güzelliğidir. Güzelliğinin onun ideal sureti olması, şehvaniliğine işaret eder. Sonra kadını ideal suretinde etik açıdan tanımlayacağım: Bu da onun doğurganlığıdır. Doğurganlığının onun ideal sureti olması da, şehvaniliğine bir işarettir.

Güzelliğin egemenliği, Tin'in dışarıda bırakıldığı bir sentezle sonuçlanır. Yunan kültürünün tüm sırrı burada yatar. Bu nedenle, Yunan güzelliği ile ilgili bir sessizlik, temkinlilik vardır, ama gene bu nedenle, resim ve heykellerindeki güzellik kaygı ile sarsılmış olsa da, burada Yunanlı'nın pek farkında olmadığı bir kaygı da vardır. Tin dışarıda bırakılmış olduğu için Yunan güzelliği tasasızdır, ama aynı zamanda burada derin, açıklanmadan kalmış bir acı da vardır. Böylece şehvanilik günahkârlık olmasa da, kaygıya yol açan kapalı bir muammadır. Sonuç olarak, bu naifliğe açıklanamaz bir hiçlik eşlik eder; bu, kaygının hiçliğidir.

Yunan güzelliği kadın ile erkeği aynı biçimde, Tin-dışı olarak anlar. Ama bu benzerlikte bile bir ayrım bulunur. Tinsel olan, ifadesini yüzde bulur. Plastik sanatın ebedi tazeliği derin bir tinselliği görünüşe yansıtmak istemese de, yüz ve ifadesi, erkeğin güzelliğinde kadının güzelliğinde olduğundan daha özseldir. Bu konuda daha fazla konuşmak benim işim değil, ama aralarındaki başkalıkla ilgili olarak tek bir şey söyleyeceğim. Uyku durumu Tin'den yoksunluğu içerse de, Venüs uyuduğunda aynı derecede –belki daha da çok– güzel tasvir edilir. Bu nedenle, kişi büyüyüp tinsel gelişimi arttıkça, uykuda daha az güzel olur; çocuk da uykuda daha güzeldir. Venüs denizden yükselir ve bir sükûnet içinde tasvir edilir, bu durum, yüzünün ifadesini özsel olmaktan çıkarır. Öte yandan, uyku, ne Apollon'a, ne de Jüpiter'e yakışır; Apollon çirkin, Jüpiter gülünç olacaktır. Bacchus'e bir istisna tanınabilir, çünkü o Yunan sanatında eril ile dişil güzellik arasındaki benzerliğin tasarımıdır; bunun sonucunda, onun eril formları dişil olarak da tasarlanır. Ama Ganymedes'te, yüzün ifadesi her zaman daha özseldir.

Güzellik kavramı romantisizmde farklı bir hale geldiği için, iki cins arasındaki başkalık, özsel benzerlikleri içinde yinelenir. Tin'in tarihi (Tin'in esrarı bir tarihi olmasında yatar) kendini insanın çehresinde kişiselleştirme cüretinde bulunur; yapıt seçkin ve asil olursa, her şey unutulabilir. Kadın ise, yüzü klasik resimde olduğundan daha çok önem kazanmış olsa da, etkisini başka şekilde bir bütün olarak gösterir. Yüzün ifadesi, tarihi olmayan bir bütünlüğün ifadesi olmalıdır. Demek ki sükûnet kadının yalnızca en büyük bilgeliği değil, aynı zamanda en yüce güzelliğidir.

Etik açıdan bakıldığında, doğurganlığı ile kadın en yüce mertebeye ulaşır. İncil, kadının arzusunun eşine yönelik olduğunu söyler. Kocanın arzusu da eşine yönelmiş olduğu halde, o bu arzusuyla, sefalete düşmediği ya da ölmediği sürece, en yüksek mertebeye ulaşmaz. Ama kadının doğurganlığı ile en yüksek mertebeye ulaşması, onun kesinlikle daha şehvani olduğunu gösterir.

Kadın, erkekten daha çok kaygı içindedir. Bu onun fiziksel güçsüzlüğünden falan değil (ele aldığımız böyle bir kaygı değildir), erkekten daha şehvani olmasından ve onun gibi özsel olarak Tinsel bir niteliğe sahip olmasından kaynaklanır. Kadının daha zayıf cinsiyet olması ile ilgili söylenenler bana bir şey ifade etmiyor, çünkü böyle olsaydı erkekten daha az kaygılı olurdu. Bu araştırmada kaygı, her zaman özgürlük açısından değerlendirilmiştir. Yaratılış, kadını, tüm analojilere rağmen, erkeği baştan çıkaran olarak tasarlamıştır. Biraz düşünülürse bu çok doğrudur, çünkü bu baştan çıkarma kadınsı bir baştan çıkarmadır; yılan, ancak Havva aracılığıyla Âdem'i baştan çıkarabilir. Baştan çıkarmadan söz eden Yaratılış dışındaki her yerde, dilsel kullanım (cezbetmek, yolundan çıkarmak, vb.) hep erkeğe üstünlük atfeder.

Tecrübeyle bilinen bir şeyden, muhayyel olarak kurulmuş bir gözlem yoluyla söz edeceğim. Masum bir genç kız düşünün, bir adam da gözünü onun üzerine dikmiş olsun; kız kaygıya kapılacaktır. Buna ek olarak belki de hiddetlenecektir, ama önce kaygıya kapılacaktır. Öte yandan, arzu dolu

gözlerini masum bir delikanlıya dikmiş genç bir kadın düşünün, çocuğun hissedeceği şey kaygı değil, tiksintiyle karışık bir ağırbaşlılık olacaktır, çünkü delikanlının tinsel niteliği daha yüksektir.

Âdem'in günahı ile, günahkârlık yeryüzüne inmiştir; Âdem için de cinsellik günahkârlığı imler hale gelmiştir. Dünyada naiflik üzerine söylenmiş ve yazılmış çok fazla söz vardır. Bununla birlikte, masumiyet kendi başına naif olsa da, cahildir de aynı zamanda. Cinsellik bilinç düzeyinde tasarlandığında hâlâ naiflikten söz etmek, düşüncesizlik, sahtekârlık, daha da kötüsü şehveti örtmek için bir kılıftır. Ama insanın artık naif olmadığını söylemek, günah işlediği sonucuna yol açmaz. Böyle saçma sapan bir laf kalabalığı, sadece insanın dikkatini doğru ve ahlâki olandan uzaklaştırdığı için cazip gelir.

Bir bütün olarak cinselliğin anlamı ve onun belirli alanlardaki önemi üzerine kuşkusuz hep yetersiz yanıtlar verilmiştir; yanıtlama biçimi de nadiren doğru bir mizaç taşır. Cinselliğe dair kurnazca laf cambazlığı yapmak bayağı bir sanattır, öğüt vermek kolaydır, konunun içerdiği güçlüğü örtecek biçimde vaizlik yapmak da zor değildir; ama asıl sanat, cinselliğe dair insani şeyler söylemektir. Bu konuyu ortada bırakıp vaiz minberine terk etmek, böylece birinin söylediğinden ötekinin utanacağı birbirinden çok farklı açıklamalara yol açmak, tamamen teslim olup insanların sırtına ağır bir yük vermektir; kişi bu yükü hafifletmek için parmağını oynatmaz ve art arda gelen hocaların yorumladığı açıklamalarda anlamlar bulmak için didinir. Eğer günümüzün insanları, güzel kurulmuş yaşamları mahvetmek ve birinin kabul ettirmeye çalıştığı mucizeye yüksek sesle karışmak konusunda kendilerini düşüncesizce mükemmelleştirmiş olmasalardı, bu tutarsızlık çok daha uzun sürebilirdi. Bu çabanın nedeni de, güç verdiğini sandıkları sarsılmaz bir inanç altında birleşmek isteğidir. Bu inanç, birayı aldığı fiyatın altında satıp "önemli olan niceliktir" diyen meyhanecinin yarattığı mucizeye benzer. Hal böyle olunca, kimsenin bu düşünceye dikkat etmemesi de şaşırtıcı değildir. Ama şunu biliyorum: Sokrates bugün yaşamış

olsaydı, bunlar üzerine kafa yoracak, bunu benden daha iyi, hatta daha ilahi biçimde yapacaktı. Eminim, bana şöyle derdi: "Ey dostum! Tefekküre layık bu konuları düşünmekle isabet ediyorsun; aslında insan geceler boyu bunları konuşsa da insan doğasının mucizelerini keşfetmeyi bitiremez." Bu itimat, benim için çağcıllarımın tuttuğu gürültülü alkıştan çok daha önemlidir, çünkü bu itimat ruhumu sarsılmaz kılar, alkışsa kuşkuya sevk eder.

Cinsellik, kendi başına günahkârlık değildir. Özsel olarak var olduğu halde bu konuda gerçek bir cehalet göstermek, kör güdülerin kölesi olan ve bir kör gibi eylemde bulunan hayvana özgüdür. Bu cehalet bir çocuğun cehaletinden de farklıdır. Masumiyet, cehalete anlam yükleyen bir bilgidir. Ahlâki cehaletin farkı da şu olgu yoluyla rahatça görülebilir: Cehalet, bilgi açısından nitelik kazanır. Masumiyet ile, cehaleti içeren bir bilgi ilk niteliğini kazanır. Bu, utanç [*Schaam*] kavramıdır. Utanç kaygıyı barındırır, çünkü Tin, sadece beden değil, ırsî fark içeren beden olarak sentezdeki farklılığın en aşırı noktasında bulunur. Ama utanç, ırsî farklılığın bilgisi olsa da, bu farkı kuran ilişki değildir; yani cinsel güdü, kendi başına mevcut değildir. Utancın asıl anlamı şurada yatar: Tin sentezin uç noktasında kendi doğruluğunu onaylayamadığından, utancın içerdiği kaygı hayli muğlaktır. Şehvani isteğin izine rastlanmasa da, utanç vardır. Ama neden duyulan utanç? Hiçlikten. Kişi utanç yüzünden ölebilir. Yaralanmış utanç, en derin acıyı verir, çünkü bu açıklanması en olanaksız olan utançtır. Bu nedenle kaygı, utanç yoluyla kendini uyandırabilir. Buradaki rolü üstlenenin şehvani istek olmadığını belirtmek gerek. Bu isteğin örneğine, Friedrich Schlegel'in bir masalında raslarız (*Sämmtliche Werke*, 7. cilt, s. 15, "Merlin'in Öyküsü").

Utançta ırsî fark vaz edilmiştir, ama kendi ötekisi ile ilişki içinde değil. Bu ilişki cinsel istek dahilinde gerçekleşir. Ama bu istek bir güdü, ya da sadece bir güdü olmadığı için, *eo ipso* bir τέλος'u vardır. Bu da üremedir; aşkın dinlenmeye çekildiği, saf erotik bir istek. Henüz Tin vaz edilmiş değildir. Tin,

sadece sentezi kuran öğe değil, kendisi olarak vaz edildiğinde, erotik olanın da işi bitmiştir. Bu konudaki en putperest ifade, "erotik, komik olandır" biçimindedir. Bu tutum, bir şehvet düşkününün kösnül nüktesine malzeme niyetine erotik ile komiği bir tutması olarak anlaşılmamalıdır. Daha çok zihinsel bir güçtür bu; Tin'in tarafsızlığını kullanarak erotik olan ile ahlaki ilişkiyi sadece erotiğe indirgeme amacını taşır. Bu gücün kökeni çok derindedir. Utançtaki kaygı, Tin'in kendisini bir yabancı olarak hissetmesinden kaynaklanır; artık Tin, tümüyle muzaffer, cinselliği yabancı ve komik olarak görür. Tabii ki utanç, Tin'in bu özgürlüğüne sahip olamazdı. Cinsellik öyle büyük bir *Widerspruch*'tur ki [Çelişki], ölümsüz Tin, bir *genus* [Cins] olarak belirlenir. Bu çelişki, onu örten ve anlamaya cesaret edemeyen bir *Schaam* içinde ifadesini bulur. Çelişki, erotik olan içinde, "güzel" anlamında düşünülmelidir, çünkü güzellik, beden ile ruhun birliğidir. Ama erotiğin kendini güzele dönüştürdüğü bu çelişki, Tin için hem güzel, hem de komiktir. Erotik olan açısından Tin, güzel ve komik ile eş anlamlıdır. Burada erotik üzerine kösnül bir düşünüş yoktur; bu, kişinin erotik güzellikten uzağa düşeceği bir şehvanilik olurdu. Oysa bu eş anlamlılık Tin'in olgunluğa ulaşmasıdır. Bu durumu açık haliyle pek az kişi görmüştür. Sokrates bunlardan biriydi. Demek ki Ksenophanes Sokrates'i "çirkin kadınları sevmek gerekir" diyen kişi olarak tasarladığında, ifadesi, Ksenophanes'in genel tutumuna uygun olarak, iğrenç, dar kafalı bir filistenlik halini alır; bunun da Sokrates ile uzaktan yakından bir ilgisi yoktur. Sokrates, erotiğin kayıtsızlığa indirgenmesini ve komiğin altında yatan çelişkiyi, bunlara karşılık gelen ironik bir çelişkiyle, "insan çirkini sevmelidir" ifadesiyle, doğru bir biçimde belirtmiştir.[41] Bununla birlikte, bu görüş yüksek saflığı içinde pek

[41] Sokrates'in Kritobulus'a öpme üzerine söyledikleri de böyle anlaşılmalıdır. Sokrates'in öpmenin "pathos" içeren tehlikesinden ciddi biçimde söz etmediği, bir kadına bakamayacak kadar muhallebi çocuğu da olmadığı sanırım herkes için açıktır. Kuşkusuz öpme, Güney'deki ülkelerde yaşayanlar ve tutkulu insanlar için, Kuzeylilere olduğundan daha çok şey ifade eder. (Bu ▷

ortaya çıkmaz. Bunu anlayabilmek, mutlu bir tarihî gelişim ile derin bir yeteneğin karşılıklı etkileşimini gerektirir. Böyle bir itiraz biraz bile mümkünse, görüşün kendisi çirkin ve yapmacıktır.

Hıristiyanlık erotiğe günahkârlık atfetmiş ama etik bir yanlış anlamayla kayıtsızlık olarak tanımlayarak bulanıklaştırmıştır. Çünkü Tin, kadın ile erkek arasındaki ayrıma kayıtsızdır. Burada erotik, ironi ile cinsiyetsiz hale getirilir, Hıristiyanlık'ın Tin'i yüceltme çabası ile de bulanıklaşır. Tin, utangaçlığıyla cinsiyet farkını ortaya çıkarmaya çekinir, bundan kaygılanır. İnsan da, birdenbire ortaya çıkıp cinsiyet farkının içini etik olarak dolduracağı yerde, Tin'in en ulvi aşamasından bir açıklamaya tutunur. Bu, etik bir kesinlik, ya da hâkim bir temaşa da olsa, tek yanlı bir manastır görüşüdür.[44]

Kaygı, günahkârlık ile tümüyle ilgisiz biçimde, hem utanç-

◁ konu için Puteanus'un Yahya'ya yazdığı mektuba bakılabilir: *nesciunt nostrae virgines ullum libidinis rudimentum oculis aut osculis inesse, ideoque fruuntur. Vestrae sciunt.* Bkz. Kempius, *Dissertatio de osculis*, Bayle.) [Bizim (Belçikalı) bakirelerimiz öpmenin ve bakmanın şehvetin başlangıcı olabileceğini bilmiyor ve kendilerini kaptırıyorlar. Sizin (İtalyan) bakireleriniz bunun farkındalar.] Ama bir ironi ustası ve ahlâkçı olarak Sokrates'in böyle konuşması ona ters düşer. Kişi çok sıkı bir ahlâkçıysa, hocasına karşı ironik olmak isteyen öğrencisinin iradesine rağmen, arzusunu uyandırıp onu baştan çıkarır. Sokrates'in Aspasia ile ilişkisi de bu noktaya işaret eder. Sokrates kadının karanlık hayatını hiç dikkate almadan onunla arkadaşlık etmiştir. Ondan sadece (Athenaus'u) öğrenmek ister. Görünüşe bakılırsa, kadının da bir hoca olarak becerileri vardır; denildiğine göre, kocalar eşlerini feyz almaları için Aspasia'ya getirirlermiş. Aspasia cazibesiyle Sokrates'i etkilemeye başlar başlamaz, Sokrates çirkin kadınları sevmek gerektiğini, üzerine daha fazla gelmemesi gerektiğini söylemiş olmalı, çünkü Ksantippe hayatında bunun için vardı. (Bkz. Sokrates'in Ksantippe ile ilişkisi üzerine söylediklerine Ksenophanes'in getirdiği yorum.) Ne yazık ki, herkes her şeyi önyargılarla okumaya çok meraklı. Bir Kinik'in sefih hayat sürdüğü yolundaki yaklaşım da bu açıdan şaşırtıcı değil. Ayrıca Kinikler arasında erotiğin komik olarak yorumunu bulmak da mümkün olabilir.

44 Olgulara cesaretle bakmaya alışık olmayan birine bu düşünce tuhaf gelebilir. Ama Sokrates'in erotiği komik olarak gören ironik yaklaşımı ile bir rahibin *mulieres subintroductae* [(Manastıra) gizlice getirilen kadınlar.] ile ilişkisi arasında mükemmel bir analoji vardır. İstismar, doğal olarak yalnızca buna eğilimi olanların ilgisini çeker.

ta, hem de erotik etkinliklerin hepsinde vaz edilmiştir. Rahip evli çifti on kez takdis etse de bu böyledir. Erotik, kendini şehvanilikten korumak için mümkün bütün güzel, saf, ahlâki biçimlerde kılıktan kılığa girse de, kaygı, araya sokularak değil, eşlik ederek her zaman vardır.

Bu konularda gözlem yapmak büyük güçlükler taşır. Buna kalkışan kişi, kalp atışını duyduğunda bunun kendisinin değil hastanın olduğuna emin olmak isteyen doktorun dikkatiyle çalışmalıdır. Benzer biçimde gözlemcimiz de, keşfettiği devinimin kendi huzursuzluğu olmamasına dikkat etmelidir. Her şair aşkı anlatır; ama şu kesindir ki, ne kadar saf ve masum olsa da, bu tasvirler hep önceden vaz edilmiş bir kaygıyı barındırır. Bu konuyu daha derinliğine işlemek estetikle uğraşanların işi. Peki neden kaygı? Çünkü Tin, erotiği en yüce noktasına ulaştıramaz. Yunanlılar gibi konuşmayı deneyeceğim: Tin, sentezi inşa ettiği için vardır, ama erotiğin içinde suskun kalır; çünkü orada kendini yalnız hisseder. Sanki şöyle der erotiğe: Dostum, burada ben üçüncü bir öğe olamam, demek ki şimdilik kendimi gizlemeliyim. İşte bu hem kaygı, hem de utançtır. İhtiyaç duyulan tek şeyin kilisedeki evlilik töreni ya da erkeğin eşine duyduğu sadakat olduğunu varsaymak ahmaklığın daniskasıdır. Evliliklerin bir çoğu, bir yabancı işin içine girmeden kirlenmiştir. Erotik saf ve güzel olduğunda ise, kaygı ince bir dost oluverir. Demek ki şairler tatlı bir kaygıdan söz etmekte haklıymış. Gene de açıktır ki, kadındaki kaygı, erkekte olduğundan daha fazladır.

Şimdi konumuza, soylar arasındaki ilişkinin bireydeki sonucuna dönebiliriz. Bu sonuç, Âdem'den sonraki her bireyin Âdem ile ilişkisindeki bir "daha fazla"dır. Doğururken Tin çok uzakta olduğu için, kaygı çok büyüktür. Yeni birey, bu kaygı içinde oluşur. Doğum anında kaygı, ikinci kez kadında en yüksek noktasına ulaşır, yeni birey de bu anda dünyaya gelir. Tıbbın ve psikolojinin kendine has açıklamaları vardır. Çocuğu doğururken kadın yeniden sentezin en uç noktasında bulunur. Tin o anda titrer, çünkü ertelenmiş, işlevsiz kalmıştır. Bununla birlikte kaygı, insan doğasındaki mükem-

melliğin bir ifadesidir. Bu nedenle, hayvanların doğurması ile analoji oluşturacak durum ancak düşük düzeydeki topluluklarm içinde bulunur.

Daha çok kaygı, daha çok şehvet demektir. Dünyaya gelmiş bir birey, ilkinden daha şehvanidir. Bu "daha fazla" sonraki bireylerin Âdem ile ilişkileri çerçevesinde soylara ait, evrensel bir "daha fazla"dır.

Ama kaygı ile şehvanilik için sözünü ettiğimiz, sonraki bireylerin Âdem ile ilişkisi açısından ortaya çıkan bu "daha fazla," her bireyde "daha fazla"yı ya da "daha az"ı imler. Hiç kimsenin üzerinde derin derin düşünmeye cesaret edemeyeceği, yani insana özgü gerçek bir "pathos" ortaklığına razı olmayacağı korkunç farklılıklar aslında burada yatar: Kişi bu cesareti ancak, yeryüzünde niceli nitele basit bir geçişle dönüştürecek bir "daha fazla"nın bulunmadığına ikna olduğunda gösterir. Bir babanın çocuklarına yaptığı haksızlığın öcünün üç dört kuşak sonra Tanrı tarafından alındığını İncil'den okuduğumuzda, yaşamın haykırışını yeterince işitmiş oluruz. Bu ifadenin Musevi öğretisinde bulunduğunu söyleyerek bu konuda ahkâm kesmeye kalkmak hiçbir işe yaramaz. Hıristiyanlık, hiçbir bireye dışsal bir anlamda başa dönme ayrıcalığını tanımaz. Herkes yaşamına, doğanın sonuçlarıyla yüzleştiği tarihî bir bağ [*nexus*] içinde başlar. Kişiler arasındaki fark, Hıristiyanlığın bireye "daha fazla"ya yükselmeyi öğretmesinde ve buna gönüllü olmayanı da yargılamasında yatar.

Şehvanilik burada bir "daha fazla" olarak belirlendiği için, Tin'in şehvanilikten duyduğu sorumluluğun yol açtığı kaygı da daha büyük olur. Bu kaygı en üst noktaya ulaştığında şu korkunç yargıyla karşılaşırız: *Günah için duyulan kaygı günahı üretir*. Eğer kötücül arzu, cinsel istek ve buna benzer şeylerin insanda doğuştan var olduğu düşünülürse, kişinin aynı zamanda hem suçlu hem de masum olduğu muğlak bir ifade olmaktan çıkar. Birey, kaygının güçsüzlüğü içinde kendini teslim eder, bu nedenle de hem suçlu hem de masumdur.

"Daha fazla" ya da "daha az" hakkındaki sayısız ayrıntılı örneğe burada yer vermeyeceğim. Bu örneklerin bir anlam

taşıması için, geniş ve dikkatli bir estetik-psikolojik incelemeden geçirilmesi gerekir.

B. Tarihî İlişkinin Sonucu

Âdem'den sonraki her bireyin Âdem ile ilişkisinde ortaya çıkan "daha fazla"yı tek bir sözle belirtmem gerekirse şunu söyleyebilirim: Tarihi *de te fabula narratur* [Anlatılan senin hikâyendir] cümlesinin yanlış kullanılışına benzer biçimde, şehvanilik de günahkârlığı, yani günahkârlığın ve günahın muğlak bilgisini imliyor olabilir. Burada bireyin kökeni dışlanmış, kişi kendini türüyle ve türün tarihiyle karıştırmıştır. Şehvanilik, günahkârlık demek değildir; bizim söylediğimiz, şehvaniliğin günah ile günahkârlık olduğudur. Âdem'den sonraki her birey, şehvaniliğin günahkârlığı imlediği bir tarihsel bağlam içindedir. Bu bilgi kaygıya bir "daha fazla" eklese de, şehvanilik bireyin kendisi için günahkârlığı imlemez. Böylece Tin, sadece şehvaniliğin değil, günahkârlığın karşıtı olarak da ortaya konur. Bu sadece nitel olarak anlaşılabileceği için, masum birey tarafından kavranamaz. Bununla birlikte, söz konusu bilgi yeni bir olanaktır; böylece özgürlük, kendi olanağı içinde, şehvanilik ile ilişkiye girerken, kaygı da giderek büyür.

Evrensel "daha fazla," tüm bunların sonucu olarak, tikel birey için, bir "çok" ya da "az" anlamını taşır. Buradaki zorunlu farklılaşmaya dikkat etmek gerek. Hıristiyanlık yeryüzüne indikten ve "kurtuluş" düşüncesi vaz edildikten sonra, şehvanilik paganlıkta olmayan bir karşıtlık içinde değerlendirilmiş, bu da şehvaniliğin günahkârlık olduğu yolundaki önermeyi doğrulamak için kullanılmıştır.

Hıristiyanlığa özgü bu farklılıkta, "daha fazla" gene bir "çok" ya da "az" anlamını taşıyor olabilir. Bu görüş, desteğini tikel masum bireyin tarihî bağlamıyla olan ilişkisinden alır. Özgürlüğün olanağı, kendini kaygı dahilinde ifade eder. Sonuç olarak, niyet tam tersi olsa da, bir uyarıyla birey kendini kaygıya teslim edebilir (hatırlatmak isterim ki, her zaman olduğu gibi, bunları sadece psikoloji açısından ve nitel sıçramayı ihmal etmeksizin söylüyorum). Günahkârın bakı-

şı, bir bireyin batmasına da çıkmasına da yol açabilir. Bir davranış, hem ciddiyete, hem de tam tersine işaret edebilir. Konuşma ve suskunluk, amaçlarına ters düşen etkileri oluşturabilirler. Bu alanda hiçbir sınır yoktur. Böylece, nicel sonsuz sınırı temsil ettiği için, kişi nicel "çok" ya da "az" belirlenimin doğruluğunu görebilir.

Vakit yitirmemek için, bu muhayyel gözlemler üzerinde daha fazla durmayacağım. İnsan bakmasını bilirse, hayat yeterince zengindir. Görmekten aciz birinin Paris'e ya da Londra'ya gitmesi bir işe yaramayacaktır.

Kaygı burada da her zamanki muğlaklığını korur. En üst sınırı oluşturan çizgi, yani günahtan kaygılanan birinin yeni bir günah işlemesi, daha önce belirttiğimiz noktaya karşılık gelir: *Suç işlediği için değil, suçlu olarak görüldüğü için kaygılanan birey, bu yolla suçlu olur.*

Bu doğrultudaki en üst nokta, bireyin bulunduğu yerde ilk uyanışından itibaren, şehvaniliği günahkârlık ile özdeş göreceği biçimde etki altında bırakmaktır. Kişi kendisini çevreleyen dünyada bir destek bulamazsa, bu nokta dayanılmaz bir ıstıraba yol açabilir. Bu noktada kişi bir de kendisini günahkârlığa ilişkin edindiği bilgiyle karıştırırsa, kaygıdan sararmış halde kendini birey *olarak* "birey" kategorisinin altına yerleştirir, ama özgürlüğün çağrısını, "eğer böyle davranırsan" ifadesini de çoktan unutmuş olur – artık en üst nokta mevcuttur.

Burada kısaca belirtilenleri kavramak –bunların çoğu da açık ve kesin biçimde söylenmiştir– için zengin bir tecrübe birikimine sahip olmak gerekir. Tüm bunlar, yeterince düşüncenin nesnesi olmuştur. Bu düşünce genellikle şöyle tanımlanır: Örnek'in gücüne eğilmek. Günümüzün süperfelsefî döneminde pek benimsenmiş olmasa da, üzerine doğru dürüst şeyler söylenen bu yaklaşım yadsınacak değildir. Ama gene de eksik kalan psikolojik ara terim vardır: Örnek'in bu gücü nasıl kazandığının açıklanması. Ayrıca bu alanlarda pek dikkatli çalışıldığı, ufak bir ayrıntıda işlenen tek bir küçük hatanın hayatın muazzam düzenini nasıl altüst ettiğinin bilindiği de söylenemez. Psikoloji dikkatini tümüyle tekil bir olguya yö-

neltmiş, ama ebedi kategorileri ve insanlığın kurtuluşunu vurgulamayı göz ardı etmiştir. Bu kurtuluş, insan türündeki her tekil bireyin, bedeli ne olursa olsun kurtarılmasıyla gerçekleşir. Örnek'in çocuk üzerinde etkili olduğu varsayılmıştır. Çocuk hep, çevrenin bozduğu küçük bir melek olarak tasarlanır. Çevrenin ne kadar kötü olduğu, çocuğu nasıl yoldan çıkardığı hakkında bitmez tükenmez düşünceler ileri sürülür. Ama bu basit bir nicel süreç içinde gerçekleşiyorsa, artık burada kavramsal düşünceye yer yoktur. İşte ihmal edilen de budur. Çocuk, iyi örneği elde etme talihine erişememiş, temelde kötü bir varlık olarak tasarlanır. Şuna dikkat etmek gerekir: Çocuk, *rana paradoxa*'nın [Paradoksal kurbağa] doğa bilimcilerini alaya alıp kurbağa sınıflandırmalarını yanlışlaması gibi bir güce; sadece ana babasını değil, tüm insan sözü ve düşüncesini aptal yerine koyacak bir güce sahip olacak kadar kötü değildir. Tekile bakmayı çok iyi bilen, ama bütünlüğü *in mente* [Zihinde] kavramaktan aciz kişiler vardır. Böyle görüşler, değersiz olmasalar da, kafa karışıklığına neden olurlar. Çocukların çoğu ne iyi, ne de kötüdür. Ama hayır eşliğinde iyi, şer eşliğinde kötü olurlar. Orta terimler! Orta terimler! Düşünceye ışık tutacak ve kendisi olmadan çocuğun kurtuluşunun da hayal olacağı bir orta terim önerilebilir: Bağlamı ne olursa olsun, çocuk aynı zamanda hem suçlu, hem de masum olabilir. Orta terimler adam gibi kullanılmazsa, mevrus günah, günah, tür, birey kavramlarının hepsi havaya uçar, bunlarla birlikte çocuğu da kaybederiz.



Demek ki şehvanilik günahkârlık değildir, ama günah vaz edilmiştir, vaz edilmesi sürdükçe de şehvaniliği günahkârlığa dönüştürmektedir. Sonuç olarak, söylenmeden de anlaşılacağı gibi, günahkârlığın imlediği şey başkadır. Ama günahın bundan öte neyi imlediğini soruşturmak çalışmamızın dışında kalır. Bu, kişinin günahı önceleyen duruma psikolojik açıdan dalmasını gerektirir ve gene bu açıdan "daha çok" ya da "daha az" günah için önceden hazırlanır.

Bilgi ağacının meyvesindan yemek, hayır ile şer arasındaki ayrımla birlikte, bir güdü olarak cinsel farklılığı da yeryüzüne indirdi. Bunun nasıl gerçekleştiğini açıklamak hiçbir bilimin harcı değildir. Psikoloji son akıl yürütmesiyle buna en yaklaşan alan olmuştur: Özgürlük, olanağın kaygısında, olanağın hiçliğinde, ya da kaygının hiçliğinde kendisini kendisi için açığa çıkarır. Kaygının nesnesi belirli bir şeyse, sıçramadan değil, nicel bir geçişten söz etmemiz gerekir. Âdem'den sonraki birey Âdem'e göre "daha fazla"ya, öteki bireylere göre de "daha çok" ya da "daha az"a sahiptir. Bununla birlikte, kaygının nesnesinin hiçlik olduğu da doğrudur. Kaygının zeminine baktığımızda nesnesinin bir şey olduğunu söylemek, yani özgürlük açısından bir şeyi imlediğini ileri sürmek sıçramayı yadsımayı gerektirir ve bizi kavramları birbirine karıştıran nicel geçişle baş başa bırakır. Tek bir kişi için şehvaniliğin sıçramadan önce günahkârlık olarak vaz edildiğini söylediğimde bile, iddia doğru olsa da, aslında tam olarak böyle vaz edilmiş değildir, çünkü kişinin kendisi bunu ne vaz eder, ne de kavrar. Doğan kişide sıçrama açısından şehvaniliğin vaz edilmiş bir "daha fazla" olduğunu söylediğimde bile, bu gene de geçersiz bir "daha fazla"dır.

Bilimin, kaygının sahip olduğu dogmatik, etik, psikolojik üstünlüklerin dışında bir psikolojik orta terimi varsa, tercih edilen bu olmalıdır.

Burada serimi yapılan görüşlerin, günah için genelde kabul edilen açıklamalarla da uygunluk içinde olduğu düşünülebilir, yani günahı bencillik olarak açıklayan görüşle. Ama böyle bir nitelemeye kapılan biri, sözünü ettiğimiz psikolojik güçlüğün altından kalkmak için uğraşmaz. Ayrıca bu görüş günahın içini boşaltmakta, günahın tinsel olduğu kadar şehvani bir sonuç olarak vaz edildiğini de ihmal etmektedir.

Yeni bilim, günahı bencillik olarak açıklasa da, bu kavramın herhangi bir bilimde doğru yerini bulamaması asıl güçlüğe işaret eder. Çünkü bencillik tekil olana aittir, tikel bir bireyi imler ve ancak onun tarafından bilinebilir; oysa evrensel kategoriler altında görülürse, hiçbir şeyi imleyemeyecek derecede

her şeyi imleyecektir. Demek ki, günahın bencillik olduğu, ancak bu kavramın bilimsel olarak içeriksiz olduğu ve imlediği bir şey olmadığı kabul edildiğinde doğru olacaktır. Günahı bencillik olarak açıklayan görüş, günah ile mevrus günah arasındaki ayrımı ve bu ikisinin birbirini açıklamasını hesaba katmaz.

İnsan bu bencillikten söz etmeye başladığında, her şey totolojiden ibaret olur ve ortada kurnazca bir görüş ve karmakarışık düşüncelerden başka şey kalmaz. Doğa felsefesinin, bencilliği, Yaratılış'ta, yıldızların evrenin kurallarına uygunluk içindeki deviniminde, doğadaki merkezkaç kuvvette bulduğu nasıl unutulabilir? Bir kavram bu kadar zorlanırsa, daha da aşağı indirilebilir ve mümkünse sızana kadar içirilip sonra tekrar ayıltılır. Çağımız, her şeyin her şeyi imlemesi için uğraşıp didinmekten bıkmadı hâlâ. Kurnaz bir gizembilimcinin sebat gösterip bütün mitolojinin ırzına geçtiğine, şahin gözüyle her tekil "mythos"u iç bayıltıcı melodisi için bir varyasyon haline getirdiğine de sık sık raslamadık mı? Hıristiyanlığa ait terimler de, bazı tahmin yürütme meraklısı sakarların yüzünden ara sıra bozuluyor olamaz mı?

"Ben" [Selv] terimi açıklığa kavuşturulmadığı sürece, günahkârlığın bencillik olduğunu söylemek de bir işe yaramaz. "Ben" terimi tam olarak, tümeli tekil olarak vaz etme çelişkisini imler. Bencillikten ancak tekil kavram ortaya konduğunda konuşabiliriz. Şimdiye dek sayısız "Ben" yaşamış olduğu halde, hiçbir bilim yeni baştan genel bir tanım vermek dışında bu terimi açıklayamaz.[45] Hayatın mucizesi de bura-

[45] Bu konu üzerinde durmaya değer, çünkü bu noktada düşünce ile varlığın özdeş olduğu yolundaki yeni ilke ortaya çıkıyor; tabii eğer biri vakitsiz ortaya çıkıp kısmen aptalca yanlış anlamalarla bu ilkeyi bozmaya, ya da kendisini düşünceden yoksun bırakacak en yüksek ilkenin peşine düşmeye kalkmazsa. Düşünce olan, düşünülmesi olanaklı (düşünülmesi olanaksız muhayyel kurgudan söz etmiyorum!), düşünülen bir şey olarak karşımıza çıkan tek şey tümeldir. Tekil, tümele direnerek, onunla bir değilleme ilişkisine girer ve bu bakımdan önem taşır. Tekil olan düşünülmediğinde yok olur, düşünüldüğünde değişikliğe uğrar. Dolayısıyla insan tekili ya düşünmeyip muhayyel olarak düşündüğünü varsayar, ya da düşünür ve sadece düşünce tarafından içerildiğini kurgular.

dadır: Kendisi üzerine düşünen herkes hiçbir bilimin erişemeyeceği bilgiye sahip olur, çünkü kim olduğunu bilmektedir. İdealizmin hafif yaklaşımı yüzünden uzun süredir Alman felsefesinde "saf Ben bilinci" olarak anlaşılan Yunanca deyişin (γνῶθι σεαυτόν [Kendini bil]) derinliği de burada yatar.[46] Artık bunu Yunan tarzında anlamak ve Yunanlılar Hıristiyanlığın varsayımlarına sahip olsalardı bunu nasıl anlarlardı diye düşünmek gerekir. Bununla birlikte, tam anlamıyla "Ben," nitel sıçramayla vaz edilir. İlk durum açısından burada bir sorun olamaz. Günah bencillik olarak tanımlanırsa insan her şeyi birbirine karıştırıp çarşafa dolanır, çünkü aslı tam tersidir: Bencillik, günah ile, günahın içinde oluşur. Bencilliğin Âdem'in günahı için söz konusu olduğu düşünülürse, bu açıklama yorumcunun başta kendi gizlediği şeyi gene kendisinin bulduğu bir oyuna dönüşür. Bencilliğin Âdem'in günahı ile oluştuğunu söyleyen kişi, orta terime sıçramış demektir; bu yolla açıklama şüpheli bir biçimde kolaylaşır. Ayrıca bu açıklama cinselliğin anlamı konusunda da bir bilgi vermez. Şimdi daha önce söylemiş olduğum şeye geri döndüm. Cinsellik günahkârlık değildir. Gene de bir an için uzlaşma gösterip aptalca bir laf söyleyelim: Âdem'in günah işlememiş olduğunu düşünürsek, cinsellik hiçbir zaman bir güdü olarak oluşmuş olmayacaktı. Kusursuz bir Tin'de cinselliğin bir nitelik olarak var olduğunu söyleyemeyiz. Bu hem Yeniden Diriliş hakkındaki kilise öğretisine, hem kilisenin melek tasarımına, hem de bir kişi olarak İsa için yapılan dogmatik tanımlara uygundur. Bir ipucu vermek gerekirse; İsa'nın bütün ilahi sınavlara tâbi tutulduğu söylendiği halde, bunların arasında baştan çıkarılmadan söz edilmemiştir. Bu da şöyle açıklanır: İsa her tür baştan çıkarmaya karşı koymuştur.

Şehvanilik günahkârlık değildir. Masumiyetteki şehvanilik

[46] *Unum* gözleyen kişinin kendisi, *omnes* de aşırı merak göstermeden "tümlük" olarak anlaşılırsa, Latince'deki *unum noris omnes* [Birini bilirsen, her şeyi bilirsin.] deyişi, gevşek ve etkin bir yorumla aynı anlama gelir. İnsanlar genellikle buna çok mağrur bir görüş diye inanmaz; çünkü onlar çok korkak ve rahat bir şekilde gerçek kibri anlayıp ona sahip olmaya düşkündür.

günahkârlık değildir, ama şehvanilik gene de oradadır. Âdem'in elbette yeme içme gibi gereksinmeleri de vardı. Aradaki türsel fark, kendisi olarak olmasa da, masumiyette vaz edilmiştir. Türsel fark sadece günahın vaz edildiği anda bir güdü olarak vaz edildi.

Burada, her yerde olduğu gibi, yanlış anlaşılacak sonuçlardan kaçınmak zorundayım: Sanki asıl iş cinselliği yok etmek için ondan bir soyutlama yapmakmış gibi. Cinsellik sentezin en uç noktası olarak vaz edildiğinde hiçbir soyutlamanın yararı dokunmaz. Yapılması gereken, cinselliği Tin'in nitelemesi altına yerleştirmektir (erotiğe ilişkin ahlâki sorunlar da burada yatar). Bunun gerçekleştirilmesi, Aşk'ın bir kişinin içinde zaferini ilan etmesi olacaktır; o kişide Tin, cinselliği alt edip onu sadece unutkanlık dahilinde hatırlanacak bir şeye indirgemiştir. Bundan sonra şehvanilik Tin'de biçim değiştirir ve kaygı dışarıya atılır.

İster Hıristiyan düşüncesi, ister başka bir şey deyin, bu yaklaşım Yunan görüşüyle karşılaştırılırsa, kazancımız kaybımızdan çok olacaktır. Kuşkusuz, hüzünlü, erotik *Heiterkeit*'tan [neşe (Hegel)] bir şeyler yitirilmiştir. Ama kazanılanlar da vardır: Yunan kültürünce bilinmeyen bir Tin'in nitelik kazanması. Gerçekten kaybeden kişiler, aynı sabit fikirle günahın yeryüzüne altı bin yıl önce indiğine inanan ve bunun kendilerini ilgilendirmeyen bir merak konusu olduğunu düşünenlerdir. Onlar ne Yunan *Heiterkeit*'ını elde eder (bu *kazanılacak* değil, yitirilecek bir şeydir), ne de Tin'in ebedi nitelemesine kavuşurlar.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Kaygı: Günah Bilincinin Yokluğundan Doğan Günahın Bir Sonucu Olarak

Önceki iki bölümde sürekli yinelenen görüş, insanın ruh ile bedenin bir sentezi olduğu, bu sentezin de Tin tarafından kurulduğu ve taşındığıydı. Kaygı, bireysel yaşamda an'ın kendisidir: Daha önceki tartışmada söylenen şeyi, aşağıdaki düşünceleri izlemek için yeni bir ifadeyle belirtiyorum.

Günümüzün felsefesinde, tarihî-felsefî araştırmalarda olduğu kadar, mantık alanında da hep kullanılan bir kategori var. Bu, kendisiyle ilgili hiçbir açıklamanın yapılmadığı "Değişme" kategorisidir. Bu terime, ne olduğunu anlamaya çalışmadan bağlanılmıştır; zaten Hegel ve Hegel okulu herkesi felsefenin ön koşulsuz başlangıcı konusunda, felsefeden önce hiçbir ön koşulun olmadığını söyleyerek sindirdiği için, "değişme," "değilleme," "dolayım" gibi Hegel düşüncesine ait terimler de rahatça kullanılıyor: Devinimin ilkeleri olan bu terimler sistematik ilerlemede yerini bulamamıştır. Bu bir ön koşul değilse, ön koşulun ne olduğu hakkında benim hiçbir fikrim yok; hiçbir yerde açıklanmayan bir şeyi kullanmak ön koşulun ta kendisidir. Sistemin öyle muhteşem bir açıklığa ve iç görüşe sahip olduğu varsayılmıştır ki, *omphalopsychoi* [merkezdeki/göbekteki ruhlar][47] gibi, her şey kendini açıklayıncaya ve tüm içeriği kendi kendine oluşuncaya kadar, bakışlarını devinimsiz olarak merkezdeki hiçliğe diker. Sistemin özelliği de, insanlara yönelik içine dönmüş bu açıklıktır. Ama du-

[47] Kendi göbeklerine bakarak esrik bir ruh haline giren, ilahi hakikati böyle bulabileceklerine inanan Yunanlı rahipler. Kierkegaard bu tür her şeyi yok sayan yalıtılmış görüşlere şiddetle karşı çıkar. – ç.n.

rum pek de böyle değildir; görünüşe bakılırsa sistematik düşünce, iç duygulanımları açısından gizliliğe borcunu ödemektedir. Değilleme, değişme, dolayım, devinimi oluşturan şüpheli, gizlenmiş üç damardır (*agentia*). Hegel bunların ön planda olduğundan pek söz etmez, çünkü oyunlarını Hegel'in yüksek müsaadeleriyle çekinmeden oynarlar; öyle ki, mantık bile zamandaki değişmeden ödünç aldığı terim ve tümceleri kullanır, "böylece," "...dığı zaman," "... olduğunda," "... olurken" gibi.

Bırakalım böyle olsun, mantık kendi başının çaresine baksın. Tarihsel özgürlük alanına ait olan "Değişme," mantık açısından zekice bir manevradır, bu özelliğini de korumaktadır; çünkü etkin bir *durumdur*[48]. Platon Değişme'yi saf metafizik içinde konumlandırmanın güçlüğünü anlamış, bu nedenle *belirli bir an*[49] kategorisi için çok çaba harcamak

[48] Demek ki, Aristoteles Değişme'nin olanaklılıktan etkinliğe doğru bir κίνησις [Devinim] olduğunu söylediğinde bunu mantık açısından değil, tarihsel özgürlük açısından anlamak gerekir.

[49] An, Platon tarafından sadece soyut bir şey olarak düşünülmüştür. Platon'un diyalektiğini anlamak için, An'ın "var olmayan" olarak zaman kategorisinin altına yerleştirildiğini unutmamak gerekir. "Var olmayan" (τὸ μὴ ὄν [Olmayan]; Pythagorasçılar için τὸ κενόν [Boşluk]) modern filozoflardan çok, Eskiçağ filozoflarının ilgisini çekmiştir. Var olmayan, Elea okulunda ontoloji içinde düşünülmüş ve kendisinin varlığının ancak çelişki içeren bir önermeyle olumlanabileceği ileri sürülmüştür. Biraz daha ileri gidersek, bu görüşün tüm alanlarda ortaya çıktığını görürüz. Metafizik ilkelerde bu önerme şöyle ifade edilir: Var olmayan'ı ifade eden kişi hiçbir şey söylemiş olmaz. (Bu çarpık anlayış *Sofist*'te yanlışlanmıştır, erken bir diyalog olan *Gorgias*'ta da daha taklitçi biçimde bu yanlışlamayı buluruz.) Sofistler de Var olmayan'ı eylem alanında ahlâki kavramlardan kurtulmak için kullanmışlardır; Var olmayan yoktur, *ergo* her şey doğrudur, *ergo* her şey iyidir, *ergo* aldatma gibi şeyler de yoktur. Sokrates bu açık bırakılan kapıyı birkaç diyalogta kapatmıştır. Platon bu konuyla özellikle *Sofist*'te ilgilenmiştir. Bu diyalog da öteki hepsi gibi anlattığı şeyi sanatkârane biçimde betimler; temel olarak Sofist'in Var olmayan kavramı ve tanımı araştırılırken, Sofist'in kendisi de Var olmayan olarak karşımıza çıkar. Böylece kavram ile örnek, aynı anda, Sofist'in saldıracağı savaş alanında oluşur ve Sofist'in yok edilmesiyle değil, oluşmasıyla sonuçlanır; bu da başına gelebilecek en kötü şeydir, çünkü Mars'ın kendini görünmez kılan zırhı gibi işleyen sofistliğine rağmen, gün ışığına çıkmak zorunda kalır. Günümüzün felsefesi, Hıristiyanlık iddiasına karşın, aslında ▷

zorunda kalmıştır. Güçlüğü görmezden gelmek, Platon'u "aşmak" anlamına gelmez. Bunu görmezden gelmek, böylece düşünceyi aldatıp "tahmin"i yücelterek mantığa devinim atfetmek, "tahmin"in sonlu bir iş olduğunu kabul etmektir. Bir keresinde tahmin yürüten birinin şöyle dediğini duymuştum: Güçlükleri düşünceye önceden göstermek yersiz olur, çünkü o zaman insan tahmin yürüteceği noktaya hiçbir zaman ulaşamaz. Önemli olan tahminin kendisi değil de tahmin yürütecek noktayı yakalamaksa, asıl önemli olanın tahmin yürütecek noktayı yakalamak olduğu bir azim örneğinden başka bir şey değildir: Tıpkı Dyrehaven'a gidecek arabası olmayıp, bunun önemli olmadığını, kiralık bir araç bulabileceğini söy-

◁ Var olmayan görüşünde daha ileri gitmemiştir. Hem Yunan felsefesi hem de modern felsefe, Var olmayan'ı Varlık'a dönüştürmekle her şeyin hallolacağını düşünür, çünkü Var olmayan'dan kurtulmak, onu silmek çok kolay görünür. Hıristiyanlık, Hiçlik gibi Var olmayan'ın da, her yerde bulunduğunu ve kendisinden her şeyin yaratıldığını savunur; İhtişam ve kibir, günah, Tin'den ayrılmış şehvanilik, sonsuzluğun unuttuğu zamansallık gibi. Sonuç olarak, yapılması gereken, Varlık'ı ortaya çıkarmak için Var olmayan'dan kurtulmaktır. Ancak zihindeki bu yönelim ile Kefaret kavramı tarihî olarak doğru biçimde, yani Hıristiyanlığın bu kavramı yeryüzüne getirdiği haliyle anlaşılabilir. Bu terim karşıt biçimde anlaşılırsa ("Var olmayan yoktur" önermesinden yola çıkarak ileri sürülen görüş) Kefaret buharlaşır ve kendi içine döner. Platon, "an" ile *Parmenides*'te uğraşır. Bu diyalog, kavramların içindeki çelişkileri göstermeyi üstlenmiştir. Sokrates bunu, göz kamaştırıcı Eski Yunan felsefesine halel getirmeden aldatıcı biçimde belirtmiştir. Bu daha çok, kendiyle övünen günümüz felsefesi için utanç vericidir; bu felsefenin, Yunanlıların aksine, kendiyle değil, insanlar ve onların hayranlıkları ile ilgili büyük iddiaları vardır. Sokrates, çokluktan pay alan belirli bir şeyin taşıdığı karşıtlığı (τὸ ἐναντίον) göstermenin şaşılacak bir şey olmadığını, ama birisi kavramların içindeki çelişkileri gösterirse asıl hayret edilmesi gerekenin bu olduğunu söyler. (αλλ' εἰ ὅ ἐστιν ἕν, αὐτὸ τοῦτο πολλὰ ἀποδείξει καὶ αὖ τὰ πολλὰ δὴ ἕν, τοῦτο ἤδη θαυμάσομαι. καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἁπάντων ὡσαύτως 129 b-c) [Birisi bana bir olanın kendisinin çok olduğunu, çok olanın kendisinin de bir olduğunu kanıtlarsa işte buna hayret etmeye başlayacağım.] Bu, deneysel diyalektiğin sürecidir. Bir'in (τὸ ἕν) hem var olduğu hem de var olmadığı kabul edilmiş, bundan ve öteki varsayımlardan çıkan sonuçlar ortaya konmuştur. Böylece "an", devinim ile durağanlık arasında zamanda yeri olmadan bulunan (ἄτοπον) [Yeri olmayan], bundan hareketle de devinimin durağanlık, durağanlığın da devinim olarak değiştiği tuhaf bir varlık olarak ortaya çıkmış, böylece değişme (μεταβολή) kategorisi olmuştur. ▷

leyen kişi gibi. Benzer bir durum; çünkü her ikisinin de isteği Dyrehaven'a ulaşmak. Öte yandan, ulaşım araçlarını kafasına takmayan biri, tahmin yürüteceği noktayı yakalasa da, tahminin kendisine ulaşamaz.

Değişme, tarihî özgürlük alanı içinde, bir "durum"dur. Ama bunu doğru biçimde anlamak için, yeni olanın sıçrama ile ortaya çıktığını unutmamak gerekir. Bu gözden kaçırılırsa, değişme, sıçramanın gevşekliği üstünde nicel bir hâkimiyet kuracaktır.

Demek ki insan ruh ile bedenin bir sentezi; ama aynı zamanda *zamansal ile sonsuzun* da bir *sentezidir*. Bu düşünce

◁ Çünkü Platon aynı biçimde "An"ın, Bir'in Çok, Çok'un Bir, Benzerlik'in Benzemezlik olarak değişmesine bağlı olduğunu göstermiştir. An, ne ἕν [Bir], ne πολλά [Çok], ne parçalanan, ne de bir araya getirilen (οὔτε διακρίνεται οὔτε ξυγκρίνεται 157 a) bir şeydir. Platon güçlüğü netleştirdiği için takdire şayandır, ama "an" hâlâ suskun, içine kapalı, gözardı etmekle açıklanamaz bir soyutlama olmayı sürdürür. Mantık, değişme kategorisini içermediğini belirtseydi (Bu kategoriyi içeriyorsa, mantığın kendisi de sistem dahilinde çalıştığı halde, gene de ona sistemin içinde bir yer bulmak zorundadır), tarihe ait alanlar ve tarihî bir varsayımın üzerine kurulmuş bilginin tümü açıklığa kavuşurdu. Bu kategori, Hıristiyanlıktaki pagan akıl yürütmeler kadar, Hıristiyanlık ile pagan felsefe arasındaki ayrım açısından da önemlidir. *Parmenides*'te yer alan başka bir bölüm, "an"a böyle bir soyutlama olarak yaklaşmaktan doğan sonuca işaret eder: Bir, zaman tarafından belirlenmişse çelişki doğar; çünkü Bir (τὸ ἕν) bu durumda hem kendisinden hem de Çok'tan (τὰ πολλά) daha genç ve daha yaşlı olacaktır (151 e). Ama Bir "var olmak" zorunda olduğu için, "'Var olmak' şimdiki zamanla birlikte varlıktan pay almaktır" denecektir. (τὸ δὲ εἶναι ἄλλο τί ἐστι ἢ μέθεξις οὐσίας μετὰ χρόνου τοῦ παρόντας 151 e.) Bu çelişki üzerine daha sonra söylenenler (152 b-c), "Şimdiki Zaman"ın, "Şimdiki Zaman," "Sonsuz" ve "An" arasında döndüğünü gösterecektir. "Şimdi" (τὸ νῦν), "idi" ile "olacak" arasında bulunduğu için, "Bir," geçmişten geleceğe doğru yol alırken "Şimdi"yi görmezlikten gelemez. Bir, "Şimdi"de mola verir; daha yaşlı olmaz, çünkü zaten yaşlıdır. Günümüzün felsefesi "saf varlık" ile şahikasına çıkar, ama "saf varlık" Sonsuz'un en soyut ifadesidir ve "Hiçlik" olarak An'ın kendisidir. Burada da An'ın önemi açıklığa kavuşuyor, çünkü Sonsuz ancak bu kategori ile asıl anlamına kavuşuyor. Sonsuz ile An iki uç karşıtlığı oluşturur, diyalektik büyücülük ise her ikisinin özdeş olduğunu ileri sürer. Şehvanilik, zamansallık ve An, ancak Hıristiyanlık ile doğru olarak anlaşılabilir, çünkü sadece Hıristiyanlık Sonsuz'u zemine yerleştirmiştir.

sıkça yinelenmiştir, benim de bir itirazım yok, çünkü niyetim yeni bir şey keşfetmek değil, çok basit bir şeyin üzerinde kafa yormaktır.

İkinci sentezin (zamansal ile sonsuz) ilkinden (ruh ile beden) daha değişik biçimde oluştuğunu görmek hayli şaşırtıcıdır. İlkinin öğeleri ruh ile bedendir, Tin de üçüncü öğedir, ama sentezden söz etmemiz ancak Tin vaz edildiğinde olanaklıdır. İkinci sentezin sadece iki öğesi vardır. Peki üçüncüsü nerede? Üçüncü öğe yoksa tam bir sentez olduğunu söyleyemeyiz, çünkü çelişki içeren bir sentezin tamamlanması için üçüncü öğenin varlığı zorunludur. Sentezin bir çelişki olduğunu söylemek, onun var olmadığını söylemektir. İmdi, zamansallık nedir?

Zaman, doğru olarak, sonsuz bir ardışıklık biçiminde tanımlanırsa; şimdiki zaman, geçmiş, gelecek diye de tanımlanabilir. Ama bu ayrımın zamanda örtük olarak bulunduğunu söylemek doğru olmayacaktır, çünkü ayrım, ancak zamanın sonsuz ile olan ilişkisi ve sonsuzun zamandaki izdüşümü aracılığıyla ortaya çıkar. Zamanın sonsuz ardışıklığı içinde tutunacak bir yer, yani ayrım noktası olan "şimdiki zaman" bulunursa, ayrım da tümüyle doğru olacaktır. Ama an'ların toplamı kadar her "an"ın kendisi de (geçip giden) bir süreç olduğu için, zamanın içinde ne şimdiki zaman, ne geçmiş, ne de gelecek vardır. Ayrımın gene de olanaklı olduğunu söylemek, an'ın *uzama* dönüştürülmesinden kaynaklanır. Bu durumda da sonsuz ardışıklık kesintiye uğrayacaktır, çünkü öne sürülen tasarım, zamanın düşünülmesi yerine tasarlanmasına yol açar. Bunu kabul etsek de, yapılanların doğru olduğunu söyleyemeyiz, çünkü zamandaki sonsuz ardışıklık, tasarım olarak bile, içeriksiz sonsuz bir şimdiki zamandır (sonsuzun parodisi de buradadır). Hindular, yetmiş bin yıl boyunca hüküm sürmüş bir krallar dizisinden söz ederler. Krallar hakkında, isimleri dahil (bunu varsayıyorum) hiçbir şey bilinmez. Bunu zamanın bir örneği olarak alırsak, yetmiş bin yılın sonsuzda yitip gittiğini düşünürüz; tasarım olarak da, içerikten yoksun, sonsuzun hayalî görünüşüne yayılan ve uzama dönüştü-

rülmüş bir hiçliktir.[50] Bir yılın ötekini izlediği kabul edildiğinde de şimdiki zaman vaz edilmiş olur.

"Şimdiki zaman", içerikten sonsuza dek yoksun olması dışında, zamana ait bir kavram değildir; bu da gene sonsuzda yitip gittiğini gösterir. Bu unutulursa, ne kadar çabuk gözden kaybolursa kaybolsun, şimdiki zaman vaz edilmiş olacak ve yeniden geçmiş ve gelecek kategorilerinde ortaya çıkacaktır.

Ebedilik ise, tam tersine, "şimdiki zaman"ın kendisidir. Düşünce için ebedilik, yok edilmiş bir ardışıklık olarak (zaman süregiden ardışıklıktır) "şimdiki zaman"dır. Tasarım için ise, ebedilik, hiçbir zaman yitip gitmeyen bir akıştır; çünkü ebedilik, tasarımda, sonsuza dek içeriğini koruyan bir "şimdiki zaman" olarak karşımıza çıkar. Ebedilik için geçmiş ve gelecek ayrımı yoktur, çünkü "şimdiki zaman", yok edilmiş bir ardışıklık olarak vaz edilmiştir.

Demek ki zaman, sonsuz ardışıklıktır. Zamanda var olan, sadece zamana ait bir yaşamın "şimdiki zaman"ı yoktur. Genellikle şehvani yaşamı tanımlamak için, an'da, yalnızca an'ın içinde var olduğu söylenir. Öyleyse an derken, ebedilikten yapılan bir soyutlama kast ediliyor, "şimdiki zaman" olduğu söylenseydi, bu ancak bir parodi olurdu. "Şimdiki zaman" ebediliktir. Başka bir deyişle, ebedilik "şimdiki zaman"dır, "şimdiki zaman" da eksiksizdir. Latince'de tanrısallıktan söz edilirken onun *praesens* olduğu söyleniyordu (*praesentes dii*) [Tanrıların varlığı]. Bu ifade tanrısallık için kullanıldığında, Tanrı'nın güçlü yardımı da belirtilmiş oluyordu.

An, "şimdiki zaman"ı, geçmiş ile gelecekten yoksun olarak imler, şehvani yaşamın eksikliği de tam buradadır. Ebedilik de "şimdiki zaman"ı geçmişsiz, geleceksiz olarak imler; bu da ebediliğin mükemmelliğidir.

[50] Aslında bu uzamın kendisidir. Dikkatli bir okuyucu burada benim iddiamın ispatının doğruluğunu görecektir, çünkü tasarım için olduğu kadar, soyut düşünce ve Tanrı'nın *her yerde hazır* olarak tanımı için de zaman ile uzam tümüyle özdeştir (*nacheinander*, *nebeneinander*).

Burada an, "şimdiki zaman"ı tanımlamak için kullanılır, geçmiş ve gelecek bir soyutlama ile "şimdiki zaman"ı imlemesi için an'ın dışına atılırsa, an kesinlikle "şimdiki zaman" olmaz, çünkü geçmiş ile gelecek arasında bir dolayım olmuştur, salt bir soyutlama ile bakılırsa da, aslında yoktur. Demek ki an, zamanın bir belirlenimi değildir, çünkü zamanın belirlenimi, "geçip giden" bir şeydir. Bu nedenle zaman, kendini zamanda ortaya çıkaran belirlenimlerden biriyle tanımlanacaksa, geçmiş zamandır. Tam tersine, zaman ile ebedilik birbirine temas ediyorsa, bunun zamanda gerçekleşmesi gerekir. Şimdi an'a geldik.

"An", mecazi bir ifade olduğu için, uğraşılması zor bir terimdir, ama dikkate değer ölçüde de güzel bir sözcüktür. Hiçbir şey bir göz kırpması kadar hızlı değildir, zaten bu da ebediliğin içeriği ile oranlıdır. Öyleyse Ingeborg, Frithiof'un ardından denize baktığında, bu ancak mecazi bir sözcük ile ifade edilen bir resim oluşturur. Onun duyguları, bakışı, ya da bir sözcük, daha çok zamanda belirlenen bir sese sahiptir; yitip giden, sonsuzluğu içinde taşımayan bir şey olarak vardır. Bu nedenle, bir bakış ya da sözcük, ruhu rahatlatmaya muktedirdir. Çünkü ruhun taşıdığı ağır yük, söze döküldüğünde, geçmişe ait bir şey olur. Demek ki bir göz kırpışı, zamanın betimidir, ama dikkatinizi çekerim, ebedilik ile temas ettiğinde yazgısal bir çatışmaya giren zamanın betimidir bu.[51] "An" dediğimiz şeyi, Platon τὸ ἐξαίφνης [Ansızın; Bir anda olan] terimiyle karşılıyordu. Kökenbilimsel açıklaması ne olursa olsun, "an", görünmez olanların alanına girer; çünkü Tin kavramından, dolayısıyla da zamansallık kavramından yoksun olduğu için, zaman ile ebedilik, aynı derecede soyut bir biçimde düşünülür. Latince'deki terim *momentum*'dur (*move-*

[51] Yunan sanatının plastik sanatlarda şahikasına ulaşması, bu sanatın da "bakış"tan yoksun olması dikkat çekicidir. Bunun diplerdeki nedeni, Yunanlıların Tin kavramını, dolayısıyla da şehvanilik ile zamansallığı derin bir biçimde kavramamış olmasıdır. Hıristiyanlık ile çarpıcı bir karşıtlık oluşturan şey, Tanrı tasvirinin bir göz biçiminde tasarlanmış olmasında yatar.

re'den [Devinmek] gelir), türetilmiş hali de yitip gideni ifade eder.[52]

Böyle anlaşılırsa, an, sadece zamanın değil, ebediliğin de bir atomudur. An, ebediliğin zamandaki ilk izdüşümü, zamanı durdurmak için gösterdiği ilk çabadır. Yunan kültürü bu nedenle an'ı anlamamış, ebediliğin atomunu anlamış olsa bile bu atomun an'ın kendisi olduğunu kavramamış, an'ı, ileriye değil, geriye dönük bir doğrultuda tanımlamıştır. Yunan kültürü için ebediliğin atomu aslında ebediliğin kendisi olduğu için, ne zaman, ne de ebedilik yerini bulmamıştır.

Zamansallık ile ebediliğin sentezi yeni bir sentez değil, ilk sentezin ifadesidir; bu da insanın ruh ile bedenin Tin tarafından taşınan bir sentezi olduğu düşüncesiyle uygunluk gösterir. Tin vaz edildiğinde, an da oradadır. Böylece, kinayeyle insanın sadece an'da yaşadığı söylenebilir, çünkü oluşanın geçip gitmesi nedensiz bir soyutlamayla mümkün olur. Doğa, an'da bulunmaz.

Bu saptama, zamansallık için olduğu kadar, şehvanilik için de geçerlidir. Çünkü zamansallık, doğanın zamanın içinde güvenli görünen duruşuyla karşılaştırıldığında, hâlâ daha eksik, an da önemsiz görünmektedir. Oysa durum tam aksidir. Doğanın güvenli duruşunun nedeni, zamanın doğa açısından bir önem taşımamasında yatar. Tarih, ancak an ile baş-

[52] Eski Ahit'te an'ın şiirsel bir açıklaması vardır. Paulus, dünyanın bir anda ortadan kalkacağını söyler: ἐν ἀτόμῳ καὶ ἐν ῥιπῇ ὀφθαλμοῦ. Bu ifadeyle, an'ın ebedilik ile oranlı olduğu, çünkü "yok olma"nın an'ının aynı zamanda ebediliğin an'ını belirttiği anlatılır. Ne kast ettiğimi anlatmama izin verin, yapacağım benzetmeyi rahatsız edici bulursanız da bağışlayın. Bir zamanlar burada, Kopenhag'ta, oyunculuklarını muhtemelen hiç kimsenin pek ciddiye almadığı iki aktör vardı. Sahneye çıkar, karşılıklı durur, tutkulu bir çatışmanın taklidini yapmaya başlarlardı. Taklit edilen edim olgunluğa ulaştığında, izleyiciler öykünün geri kalanının ne olacağını merak ederek gözlerini onlara odaklamışken birden durur, sanki an'ın taklidinde taş kesilmiş gibi devinimsiz beklerlerdi. An, rastlantı sonucu ebedilik ile oranlı olduğu için, bunun çok komik bir etkisi olabilir. Plastik sanatlar açısından etki, ebediyetin ebedi biçimde ifade edilmesinden doğar; öte yandan, komedi açısından etki ise, rastlantısal ifadenin ebedileştirilmesinden kaynaklanır.

lar. İnsanın şehvaniliği günah yoluyla günahkârlık olarak vaz edilir, böylece hayvanın şehvaniliğinden daha aşağı bir seviyeye indirilir. Burada daha yüksek bir noktadan işe başlandığı için, Tin ile karşılaşırız.

An, zaman ile ebediliğin birbirine temas ettiği noktadaki muğlaklıktır. An kavramı ile, zaman ile ebedilik sürekli bir temas noktası bulur, ebedilik de sürekli olarak zamanın alanını işgal ederken, *zamansallık* vaz edilir. Bunun sonucu da, yukarıda belirtilen ayrımın önem kazanmasıdır: Şimdiki zaman, geçmiş zaman, gelecek zaman.

Bu ayrım ile dikkatlerimizi bir olguya yöneltiriz: Gelecek, bir anlamda, "şimdiki zaman" ile geçmişten daha çok şey imler, çünkü bir anlamda gelecek, geçmişin bir parçasını oluşturduğu bütünün kendisidir; gelecek, bir anlamda, bütünü imler. Ebedilik bu nedenle ilk olarak geleceği imler. Geleceğin, zaman ile ölçülebilir olmadığı halde, onunla teması kaybetmemiş ebediliği içinde barındıran kılık değiştirmiş kimse olmasının nedeni de aynıdır. Dilsel kullanım ara sıra gelecek ile ebediliği özdeş tutar (gelecekteki yaşam/ebedi yaşam). Yunanlılar, daha derindeki bir anlamda, ne "ebedilik", ne de "gelecek" kavramına sahip değildi. Bu yüzden, Yunan yaşamının an'da kaybolması nedeniyle sitem edilemez; daha doğru bir ifadeyle, kaybolduğundan da söz edilemez, çünkü Yunanlılar Tin kategorisinden yoksun oldukları için zamansallığı saf bir yaklaşımla şehvanilik olarak görmüşlerdi.

An ile gelecek zaman, geçmiş zamanı vaz eder. Yunan yaşamı zamana bir nitelik yüklemişse, bu geçmiş zamandır. Ama geçmiş zaman, şimdiki zaman ve gelecek zaman ile ilişkisi açısından değil, genel olarak geçip giden zamanın kendisi olarak tanımlanmıştır. Burada Platon'un "anımsama" teriminin önemi açıktır. Çünkü Yunanlılar için ebedilik geçmiş zaman gibi geride olduğundan, ona ancak geriye doğru yürüyüp ulaşılabilir.[51] Bununla birlikte, ebediliği geçmişte gören düşünce,

[51] Burada benim sistemimde bulunan bir kategori göz önüne alınmalıdır: Ebediliğe, ileriye doğru yürüyüp ulaşılmasını sağlayan "yineleme" kavramı.

ebedilik ister felsefî olarak (bir filozofun ölümüyle)[54] ister tarihî olarak açıklansın, tümüyle soyut bir kavramdır.

Bütüne bakıldığında, geçmiş, gelecek ve ebediyet kavramlarını tanımlarken an'ın nasıl tanımlandığı da görülebilir. An olmasaydı, ebediyet geçmiş zaman olarak geride belirecekti. Bu, yolda adım atmadan yürüyen, böylece yolun o kişinin ardında kat edilmiş bir mesafe olarak göründüğü bir durumu hayal etmeme benziyor. An, sadece *discrimen* [Ayrım; Bölüm] olarak vaz edilseydi, gelecek zaman ebedilik olacaktı. An vaz edilirse, ebedilik ile geçmiş zaman olarak tekrar karşımıza çıkan gelecek zaman da vaz edilmiş olur; bu düşünce Yunan, Musevi, Hıristiyan görüşlerinde hayli belirgindir. Her şeyi yeni baştan oluşturan belirleyici kavram, "zamanın mükemmelliği", Hıristiyanlıkta bulunur. Ama zamanın mükemmelliği, "ebedilik olarak an"dır; bu ebedilik de, gelecek ve geçmiştir. Buna dikkat edilmezse, tanrıtanımazlık ile ihanetin kavram bütününü yok eden karışımından hiçbir kavramı kurtaramayız. İnsan geçmişi kendisi olarak değil, gelecek ile olan sürekliliği içinde anlar (İhtida, Kefaret, Kurtuluş kavramları bu şekilde dünya tarihindeki önemlerini ve bireysel tarihin gelişimindeki yerlerini yitirmişlerdir). Gelecek, kendi başına değil, şimdiki zaman ile yalın sürekliliği içinde vardır (burada da Yeniden Diriliş ile İlahi Yargı yok edilir).

Şimdi, Âdem'i düşünelim ve sonraki her bireyin, kuşaklar arasındaki ilişki ile tarihî ilişkinin sonucu olarak nitel farklılığını korumakla birlikte, Âdem ile aynı şekilde bir başlangıç yaptığını hatırlayalım. Bu nedenle "an", sonraki bireyler için olduğu kadar, Âdem için de söz konusudur. Ruh ile bedenin sentezi Tin tarafından vaz edilir; ama Tin ebedi olduğu için, bu ilk sentez, Tin ancak zamansallık ile ebediliği birleştiren ikinci sentezi vaz ettiğinde gerçekleşir. Ebedilik dahil edilmezse, "an" da yoktur, ya da sadece bir *discrimen*'dir [sınır; ayrım çizgisi; dönüm noktası]. Bunun nedeni de, Masu-

[54] Kierkegaard, Platon'un *Phaidon* diyaloğundaki ruh tasarımına dikkat çekiyor. – ç.n.

miyet'te Tin'e sadece "düş gören Tin" niteliğinin yüklenmesi, ebediliğin de gelecek zaman olarak ortaya çıkmasıdır; çünkü bu, daha önce de söylendiği gibi, ebediliğin ilk ifadesi, onun kılık değiştirmiş halidir. Tıpkı (bir önceki bölümde), Tin sentezde vaz edileceği sırada, daha doğrusu Tin kendisinin bireydeki (özgürlük) olanağını vaz edeceği sırada, kendini Kaygı olarak ifade etmesi, böylece kendini Kaygı olarak ifade eden gelecek zamanın da, ebediliğin bireydeki (özgürlük) olanağı olması gibi. "Olanak halindeki özgürlük" kendini özgürlük olarak ortaya koyduğunda "özgürlük" boyun eğer; zamansallık da aynı şekilde, günahkârlığı imleyerek şehvanilik olarak ortaya çıkar. Şunu yineliyorum: Bu söylediklerim, nitel sıçramaya yönelik nihai psikolojik tahminin ulaşabileceği en son açıklamadır. Âdem ile sonraki birey arasındaki farklılık, gelecek zamanın izdüşümünün ikincisine daha çok düşmesinde yatar. Psikolojik açıdan, bu "daha çok" ürkütücüdür, ama nitel sıçrama açısından da hiçbir önemi yoktur. Âdem'in en çok farklılaştığı nokta, gelecek zamanın geçmiş, ya da Kaygı tarafından varsayılıyor görünmesi, olanak halindeki durumun ise daha ortaya çıkmadan kaybolmuş olmasıdır.

Olanak halindeki durum, tam olarak gelecek zamana karşılık gelir. Gelecek zaman, özgürlük için olanak halindeki durumdur; demek ki gelecek zaman, sadece zaman açısından olanaklıdır. Kaygı, bireysel yaşamda her ikisine de karşılık gelir. Böylece kesinlik içeren doğru bir dilsel kullanım, Kaygı ile gelecek zamanı bir tutar. Bir kişinin geçmişe ilişkin kaygı duyduğu söylendiğinde, bu ifade söz konusu dilsel kullanım ile çelişkiye düşer. Daha dikkatli bakıldığında, bunun sadece bir söylem biçimi olduğu, gelecek zamanın bir şekilde ortaya çıktığı görülür. Kaygı duyduğumu varsaydığım geçmiş, benimle bir olanaklılık ilişkisi içinde bulunmak zorundadır. Geçmişteki bir talihsizlikle ilgili kaygı taşıyorsam, bu üzerine kaygılanılan şeyin geçmişte olduğunu değil, ileride, yani gelecekte yineleneceğini düşünmemden kaynaklanır. Geçmişteki bir cürüm nedeniyle kaygılanıyorsam, bu onu tam olarak geçmişte bırakmamış olmam, kendimi kandırarak ya

da başka bir şekilde geçmişte olmuş olmasından kaçınmam yüzündendir. Gerçekten geçmiş zaman olsaydı, kaygı değil pişmanlık duyardım. Pişman değilsem, bu kendime cürüm ile diyalektik bir ilişkiye girme hakkını tanımış olmamdan, böylece cürümün kendisinin geçmişe ilişkin değil, olanak halinde bir şey olmasından kaynaklanır. Cezadan kaygılanıyorsam, bu da ceza ile cürümün diyalektik ilişkisi nedeniyledir (öteki türlü cezamı çekiyor olurdum), o halde kaygımın olanak halindeki ve geleceğe ilişkin bir şeye yönelik olduğunu söyleyebilirim.

Şimdi ilk bölümdeki yere geri döndük. Kaygı, günahtan önce gelen psikolojik durumdur; günaha, olabildiğince kaygılı, yakınlaşır, ama sadece nitel sıçrama ile ortaya çıkan günahı açıklayamaz.

Günahın vaz edildiği an, zamansallık günahkârlık olmuştur.[55] Zamansallığın, günahkârlığı şehvanilikten daha çok im-

[55] Zamansallığın günahkârlık olarak belirlenimini, bir ceza olarak ölüm düşüncesi izler. Ölümün ürkütücülüğü, dışsal bir fenomene bağlı da olsa, organizmanın mükemmelleşmesiyle artar; bu analoji nedeniyle de *si placet* [Eğer istenirse] yukarıdaki akıl yürütme bir ilerlemedir. Bir bitkinin ölümü ve çürümesi bahardaki kokusundan daha hoş bir rayiha yayarken, bir hayvanın ölümü havayı zehirler. Daha derin bir anlamda, insana yüklenen değer büyüdükçe, ölümün korkunçluğunun arttığı da doğrudur. Hayvan gerçekten ölmez, ama Tin, kendisi olarak vaz edildiğinde, ölüm de korkunç yüzünü gösterir. Böylece, ölüm kaygısı da doğum kaygısına karşılık gelir. Ölümün bir dönüşüm olduğu yolundaki kısmen doğru, kısmen zekiçe, kısmen heyecanlı, kısmen yüzeysel düşünceyi burada yinelemek niyetinde değilim. İnsan, ölüm anında kendini sentezin evç noktasında bulur. Tin, ölmesi olanaklı olmadığı için, yoktur, ama beklemek zorundadır, çünkü bedenin ölümü zorunludur. Pagan düşünce şehvaniliğe daha safça yaklaştığı için, zamansallığa ilişkin görüşü de daha özensizdir. Bu nedenle, pagan düşüncede ölüm daha yumuşak ve çekici olsa da, en yüksek noktaya çıkmaktan çok uzaktır. Lessing'in klasik sanattaki ölüm tasarımı üzerine yazdığı olağanüstü yapıtı okurken, uyuyan peri resminden, ya da ölüm perisinin başını eğip kandili söndürürken resmedilen yüce vakarından hüzün ve haz duymamak mümkün değildir. Burada, eğer istenirse, hiçbir şeyin anımsanmadığı bir anımsama kadar yatıştırıcı bir mihmandara güven duymayı kışkırtan tarif edilmez bir çekicilik bulunur. Öte yandan, bu suskun rehberi izlemenin meşum bir yanı da vardır, çünkü onun gizlediği bir şey yoktur. Bu rehber kılık değiştirmiş değildir, ne ise odur; o, ölümdür, böylece her şey sona ermiştir. Bu ▷

lediğini söylüyor değiliz; demek istediğimiz, günah vaz edildiğinde, zamansallığın günahkârlığı imlediğidir. Demek ki, sadece ebedilikten soyutlanmış an'da yaşayan kişi günah işler. Saçma sapan bir rahatlamayı göze alırsak, günah işlememiş olsaydı Âdem'in o an'da ebediyete intikal etmiş olacağını söyleyebiliriz. Öte yandan, günah vaz edildiğinde, zamansal, ya da şehvani olandan yapılacak bir soyutlamayı ümit etmek nafiledir.[56]

§1.
TİN'İN YOKLUĞUNA DUYULAN KAYGI

Yaşamı gözleyen bir kişi, burada ileri sürülen düşüncenin doğruluğu konusunda ikna olacaktır: Kaygı, günahın nitel sıçramayla ortaya çıktığı nihai psikolojik durumdur. Bununla birlikte paganlık ve Hıristiyanlık'ta yinelenen pagan düşünce, günahın nitel sıçramasının oluşmadığı yolundaki belirlenimden doğar. Ama bu durum Masumiyet değil, Tin açısından bakıldığında, daha çok Günahkârlık durumudur.

Hıristiyanlık'taki yerleşik düşüncenin paganlığın günahkârlık içinde var olduğunu söylemesi önemlidir, günah bilincini ilk ortaya atan ise Hıristiyanlıktır. Ama yerleşik Hıristiyan düşüncesi kendini daha kesin olarak anlattığında iddiası da doğruluk kazanır. Pagan düşünce, nicel belirlenimler yoluyla zamanın dışına çıkar, zaten daha önce de oradadır ve günaha en derin anlamıyla hiçbir zaman ulaşamaz, bu da günahın ta kendisidir.

◁ periyi, dostane haliyle ölenin üzerine eğilip son öpücüğünün nefesiyle yaşamın son kıvılcımını söndürürken görmekte anlaşılmaz bir hüzün vardır. Bu öpücükle her şey yavaş yavaş yitip gider; geriye, kendisini anlatmayan, ama her şeyin bir oyun olduğunu, bunun da sonuna gelindiğini, önemli önemsiz herkesin okul çocukları gibi uzaklaştığını, yanan bir kâğıdın kıvılcımları gibi söndürüldüğünü, sona kalan tek şeyin okul müdürlüğünü üstlenmiş ruh olduğunu söyleyen ölüm kalır. Her şey bir çocuk oyunudur, oyun da bitmiştir; yok olmanın sessizliğini burada buluruz.

[56] Burada ileri sürülen düşünce üzerinde ilk bölümde de duruldu. Yinelememin nedeni, bundan sonra söyleneceklere ışık tutacağını düşünmemdendir.

Paganlığın bu şekilde tanımını yapmak kolaydır, ama Hıristiyanlık'ta yinelenen pagan düşünceye gelince iş değişir. Bu düşünce, ne suçlu ne de suçsuzdur; şimdiki zaman, geçmiş, gelecek ve ebedilik arasındaki ayrımdan haberdar değildir. Hıristiyanlık'ta ortaya çıkan pagan düşüncenin yaşamı ile tarihi, eski elyazmalarına benzer; noktalama işaretleri olmadan, birbiri ardına gelen sözcüklerin, tümcelerin dizilişi gibi muğlak bir biçimde ilerler. Estetik açıdan komiktir bu; yaşamın içinden akan bir ırmağın mırıltısını dinlemek güzeldir, ama bir ussal varlıklar toplamı da anlamsız, süregiden bir fısıltıya dönüştürülmüştür, komik olan da budur. Felsefe bu plebleri, nebati çamurun önce katı toprağa, sonra yer kömürüne dönüşmesi gibi, daha yüksek bir kategori için taşıyıcı olarak kullanabilir mi, bilmiyorum. Tin açısından bakıldığında, böyle bir varoluş günahın kendisidir, bu durumda insan en azından çerçeveyi çizip oradan Tin'i çekip almaya çalışabilir.

Burada söylenenler paganlık için geçerli değildir. Böyle bir varoluş sadece Hıristiyanlık'ta mevcuttur. Çünkü Tin'in vaz edilme düzeyi arttıkça yoksunluk derinleşecek, yitirilen şey büyüdükçe de saadet içinde yüzerken büyük bir sefalete düşenler οἱ ἀπηλγηκότες [Hissetme özelliğini yitirmiş olanlar] olacaktır. Bu Tin yoksunluğundan duyulan rahatlıkta, kölelerin paganlıktaki haliyle karşılaştırıldığında, bir anlamda kölelik söz konusudur, çünkü bu kendi içinde bir hiçliktir. Bununla birlikte, Tin yoksunluğundaki kaybolmuşluk en korkuncudur, çünkü buradaki talihsizlik, kendisi bir hiçlik olan Tin yoksunluğunun Tin ile ilişki içinde olmasından kaynaklanır. Tin yoksunluğu, bir yere kadar Tin'in tüm içeriğine sahiptir, ama altını çiziyorum; Tin olarak değil, üzerimizde dolaşan bir hayalet, anlaşılmaz bir laf yığını, bir slogan gibi. Tin yoksunluğu doğruluğu içerebilir, ama yineliyorum; doğruluk olarak değil, bir söylenti, bir kocakarı masalı gibi. Estetik açıdan, Tin yoksunluğunda derinde yatan, genel olarak dikkat çekmeyen taraf budur, çünkü aktör, Tin açısından, kendini pek güvende hissetmez. İmdi, Tin yoksunluğu tasarlanmaya çalışıldığında, aktörün diline bir laf salatası yerleştirilir, çün-

kü kimse kendi kullandığı sözcükleri Tin yoksunluğunun diline yerleştirmeye cesaret edemez: Güvensizlik buradan kaynaklanır. Tin yoksunluğu, en kapsamlı Tin'in söylediğinin aynısını söyleyebilir, ama bunu Tin adına söyleyemez. Tin yoksunluğunun bir nitelik olarak yüklendiği kişi konuşan bir makineye dönüşür, bu insanı felsefî bir zırvalığı, inanca ilişkin bir itirafı, siyasi bir laf silsilesini ezberden okumaktan da kimse alıkoyamaz. İroniye ve mizaha en düşkün güçlerin, en yalın görünen şeyin, kişinin neyi kavrayıp neyi kavramadığını ayırt etmesi olduğunu bir ağızdan söylemesi anlamlı gelmiyor mu? Tin'den en yoksun kişiyi bu nakaratı tekrar etmekten ne alıkoyabilir? Tin'in bir tek ispatı vardır; o da Tin'in ispatının kendi içinde yapılıyor olmasıdır. Başka bir yola sapan kişi, bir ispat yığını elde edebilir, ama bu insanın Tin'den yoksun olduğu zaten bellidir.

Kaygı, Tin yoksunluğunda bulunmaz, çünkü bu yoksunluk kaygı için fazla mutlu, fazla huzurlu, Tin'den fazlaca yoksundur. Bu hüzün veren bir nedendir, paganlık da Tin yoksunluğundan şu noktada ayrılır: Paganlık Tin'e *yönelmişken*, Tin yoksunluğu Tin'den *uzaklaşmaktadır*. Bu bakımdan Paganlık çok daha fazla yeğlenebilir. Tin yoksunluğu, Tin'in durgunlaşması, ideal olanın da palyaçoya dönmesidir. Bu nedenle Tin yoksunluğu, ezberindekini okuduğunda aptal sayılmaz, ama tuz ne kadar ahmaksa o da bu ölçüde aptallaşır. Tuz aptallaşırsa, tuzlama etkinliği ne ile gerçekleşecektir? Tin yoksunluğunun hiçbir şeyi tinsel olarak kavramaması, çıkardığı aksak seslerle her şeye tutunma çabasına rağmen hiçbir şeyi üzerine vazife olarak almaması, kaybolmuşluğunun ve getirdiği rahatlamanın nedenidir. Tin yoksunluğu bir şekilde Tin'e temas etse ve çarpılmış kurbağa gibi bir an titrese, ortaya çıkan şey tam bir pagan fetişçiliği olacaktır. Tin yoksunluğunda yetke yoktur, çünkü o bilir ki, Tin için de yetke söz konusu değildir. Bununla birlikte, edindiği bilgiye rağmen, Tin yoksunluğu ne yazık ki Tin olamadığı için, mükemmel bir putatapar olur. Tin yoksunluğu bir geri zekâlıya ve bir kahramana aynı hürmetle tapınır, gerçek fetişi ise bir şarlatandır.

Tin yoksunluğunda Kaygı yoktur, çünkü o, Tin'in olduğu kadar Kaygı'nın da dışına atılmıştır, ama Kaygı gene de bir yerlerde bulunur: Bekleyerek. Bir borçlu alacaklısını gevezelikle oyalayarak kaçacak kadar şanslı olabilir, ama burada gelen, kimseye benzemeyen bir alacaklıdır: Bu alacaklı Tin'dir. Böyle bakıldığında, Kaygı Tin yoksunluğunda da vardır, ama gizlenmiş, kılık değiştirmiş olarak. Kaygı'nın bakışıyla her düşünce ürperir, çünkü Kaygı'nın görünüşü –imgelem böyle bir görünüşü tasarlamaya uygunsa– yeterince ürkütücü ve korkunçtur. Bu görünüş, kendini olduğu gibi göstermemek için kılık değiştirirse daha da ürkütücü olur, ama zaten ne ise odur. Ölüm, gerçek haliyle göründüğünde, orağıyla kasvetli, yavaş yavaş yürüdüğünde insan ona korkmadan bakabilir; ama ölümle alay edilebileceğini sananların karşısına kılık değiştirip çıktığında, bu insanlardan biri o bilinmez şeklin herkesi nezaketiyle esir alıp tutkuların vahşi coşkusuna kapılmasına neden olan ölüm olduğunu anladığında, artık derin bir dehşete kapılmaktan kendini alamaz.

§2.
KAYGI: DİYALEKTİK YÖNTEMLE YAZGI OLARAK TANIMLANAN BİR TERİM

Çoğunlukla, Paganlığın günahta var olduğu söylenir, belki de Kaygı'da var olduğunu söylemek daha doğru olacaktır. Paganlık hem bir bütün olarak, hem de Tin derin anlamında "Tin" olarak vaz edilmiş olmasa da, Tin ile ilişkisi içinde şehvaniliktir. Bu olanak halindeki durum da Kaygı'nın kendisidir.

Kaygı'nın nesnesinin tam olarak ne olduğunu sorarsak, yanıt burada da "Hiçlik" olduğudur. Kaygı ile Hiçlik her zaman birbirleriyle karşılıklılık ilişkisi içindedirler. Özgürlük ile Tin etkinlik halinde vaz edildiklerinde, Kaygı da ortadan kalkar. O zaman Kaygı'nın hiçliği Paganlıkta daha kesin biçimde neyi imler? Yazgı'yı.

Yazgı, Tin ile dışsal bir ilişki içindedir. Bu ilişki, Tin ile, kendisi Tin olmayan ama tinsel bir ilişkiye girmiş bir şey ara-

sındadır. Yazgı, zorunluluk ile ilineksel olanın birliği olduğu için, tam tersini de imleyebilir, dikkatimizden kaçmış bir şeydir bu. Herkes pagan düşüncedeki *fatum*'dan bir zorunlulukmuş gibi söz eder (bu terim Doğu ve Yunan düşüncelerinde farklı anlamlar taşır). Yazgı'nın ilineksel olanı, yani Sağgörü [Dan. Forsynet;Lat. Providentia] ile ölçülemeyecek olanı imlediği Hıristiyan dünyasında da bu zorunluluğun izlerinin kalmasına göz yumulmuştur. Ama durum tam olarak da böyle değildir, çünkü Yazgı tam olarak zorunluluk ile ilineksel olanın birliğidir. Yazgı'nın kör olduğu yolundaki görüş, bu ifadeyi ustalıkla belirtmiştir, çünkü körlemesine ilerleyen bir kişi, zorunlulukla olduğu kadar ilineksel olarak da yürür. Kendi bilincinde olmayan bir zorunluluk, bir sonraki an ile ilişkisinde *eo ipso* ilinekseldir. Demek ki Yazgı, Kaygı'nın hiçliğidir. Hiçliktir, çünkü Tin vaz edildiğinde Kaygı da ortadan kalkar; ama aynı zamanda Yazgı'dır, çünkü burada Sağgörü de vaz edilmiştir. O zaman Paulus, Yanlış Tanrı [*Afgud*] dediğinde, Yazgı'dan söz ediyor olmalı: Yeryüzünde Yanlış Tanrı yoktur, ama Yanlış Tanrı pagan dindarlığının nesnesidir.

O halde, paganın kaygısı nesnesini, hiçliğini Yazgı'da bulur. Yazgı ile bir ilişki kuramaz, çünkü Yazgı, bir an zorunluyken, bir sonrakinde ilineksel olur. Ama pagan Yazgı'ya bağlanmıştır da; bu bağlılık Kaygı'dır. Pagan kişi, Yazgı'ya daha fazla yaklaşamaz. Paganlığın yaklaşma çabası, Yazgı'ya yeni bir ışık tutacak kadar derinlik kazanmıştı. Yazgı'yı açıklamak isteyen kişi, Yazgı'nın kendisi kadar muğlak kalmaya mahkûmdur. *Kâhin*'in durumu budur. Aslında Kâhin tam tersini de imleyebilir. Bu nedenle, pagan kişinin Kâhin ile olan ilişkisi de Kaygı'dır. Paganlığın en trajik, açıklanmaz durumu da burada yatar. Trajik olan, Kâhin'in söylediğinin muğlaklığında değil, pagan kişinin ona danışmaya cesaret edememesinde bulunur. Pagan kişi Kâhin'in sözü ile ilişkisini korur, ama ona danışıp yanılmaya cesaret edemez. Danıştığı zaman bile, Kâhin'in sözü ile muğlak bir ilişki içindedir ("Pathos"a hem ortak, hem de onun karşısındadır). Bu noktada, Kâhin'in açıklamaları üzerine düşünür!

Paganlıkta suç ve günah kavramları yoktur. Eğer olsaydı, kişinin Yazgı nedeniyle suçlu olması çelişkisi nedeniyle Paganlık silinip giderdi. Bu, çelişkilerin en büyüğüdür, Hıristiyanlık da bu çelişkiyi aşar. Paganlık bunu anlamaz, çünkü günah kavramını tanımlarken çok yüzeysel bir usa vurmada bulunmuştur.

Günah ve suç kavramları, tekil birey tarafından, tekil bir birey olarak ortaya konur. Bu kişinin bir bütün olarak dünya, ya da geçmiş ile ilişkisi sorgulanmaz. Sorun suçlu olmasıdır; Yazgı nedeniyle, dolayısıyla sorgulanmayan bir şey yüzünden suçlu duruma düşmüştür. Bu durumda da Yazgı kavramını ortadan kaldıran bir şey durumuna dönüşür, düştüğü bu durumun sorumlusu da Yazgı'dır.

Bu çelişkinin yanlış anlaşılması, Mevrus Günah kavramının yanlış anlaşılmasına yol açacaktır. İyi anlaşılırsa, bu kavram doğru bir düşünceyi belirtir: Her birey, hem kendisi, hem de türün kendisidir, daha sonra doğanlar da ilk kişiden özsel olarak farklı değildir. Özgürlük, Kaygı olanak halindeyken, Yazgı'ya yenik düşer ve çöker. Bunun sonucu, özgürlüğün suçlu olduğuna yönelik açıklamayla ayağa kalkmasıdır. Kaygı, bireyin suçluymuş gibi göründüğü en uç noktasında, henüz günah değildir. Dolayısıyla günah, ne zorunluluk, ne de bir ilinek olarak ortaya çıkar, Sağgörü'nün günah kavramına karşılık gelmesinin nedeni de budur.

Hıristiyanlık'ta, Tin'in var olduğu ama aslında "Tin" olarak vaz edilmiş olmadığı her yerde, Pagan düşüncedeki Kaygı'ya günah ile ilişkisi içinde raslayabiliriz. Bu olgu, en açık biçimiyle, bir dâhide görünür. Dâhi, dolaysız olarak düşünüldüğünde, temelde öznelliktir. Bu noktada, yalnızca Tin tarafından vaz edilebileceği için, kendisi henüz Tin olarak vaz edilmiş değildir. "Dolaysız" olarak, dâhi Tin olabilir (olağandışı kavrayışın Tin olduğu ve Tin tarafından vaz edildiği görünüşünü veren aldatmaca buradadır), ama o zaman karşımıza şu çıkar: Tin, kendisinin dışında Tin olmayan bir şeye sahiptir ve kendisi de Tin ile dışsal bir ilişki içindedir. Dâhi böylece sürekli Yazgı'yı açar ve deha derinleştikçe, Yazgı'nın

açılımı da derinleşir. Tin yoksunu kişiye göre aptalca bir şey olan bu durum, hakikatte yüceliktir; çünkü hiç kimse Sağgörü "ideası" ile doğmaz. Eğitimin önemini kabul ediyor olsam da, Sağgörü'nün eğitimle yavaş yavaş kazanılacağını söyleyenler büyük bir yanılgı içindedirler. Dâhi, ilk yalın gücünü Yazgı'yı açmasıyla gösterir, ama bu aynı zamanda onun güçsüzlüğünü de açığa çıkarır. Dâhi, *sensu eminentiori* [En yüce anlamda] olmasa da, her zaman dolaysız Tin'dir ve Yazgı onun için sınırdır. Sağgörü, günaha ulaşılmadan vaz edilmez. Dâhi, Sağgörü'ye ulaşmak için bu nedenle büyük bir çaba harcar; ulaşamazsa, Yazgı üzerine yapılacak araştırma için bir özne olarak kalır.

Dâhi, her şeye *Ansich* [Kendi içinde] kadirdir, bu haliyle dünyanın tümünü yerinden oynatabilir. Düzenin sağlanması için, yanında bir öğe belirir; bu da, bir hiçlik olan Yazgı'dır. Onu açığa çıkaran dâhidir, dehası derinleştikçe, Yazgı'yı daha derin biçimde açığa çıkarır, çünkü bu öğe yalnızca Sağgörü'nün önceden sezilmesinden ibarettir. Bu kişi sadece bir dâhi olarak kalır ve yüzünü dışarıya çevirirse hayranlık uyandıran şeyler yapmayı başaracak, ama her zaman Yazgı'ya boyun eğecektir. Elle tutulur, gözle görülür biçimde dışarıya açılmazsa, içe dönmesi gerekir. Bu nedenle, dâhi derin anlamda kendi içine dönmezse, dehanın varoluşu her zaman bir peri masalı olarak kalacaktır. Dâhi her şeyi yapmaya muktedirdir, ama hiç kimsenin kavrayamayacağı bir anlamsızlığa da mahkûmdur; dâhi, mutlak kudretiyle, bu anlamsızlığın üstüne her şeye kadir bir anlam inşa eder. Böylece bir teğmen, eğer dâhi ise, bir imparator olup dünyayı değiştirebilir. Ortaya çıkan, bir imparatorluk ve tek bir imparator olacaktır. Yine aynı nedenle, bir ordu, koşulların mükemmel olduğu, bir sonraki an da bozulabileceği zaman savaş için toplanabilir. Bir kahraman topluluğu savaş emrinin verilmesini ister, ama o bu emri vermez. Neden? Çünkü o Marengo savaşının tarihidir. Her şeyin hazır olduğu zaman bile, o birliklerinin önünde, sadece askerlerini ateşleyecek kehaneti bildirmek için güneşin doğmasını bekler; güneş, her zamankinden daha ilham verici, ateş

yüklü görünüşüyle doğabilir. Güneş, sadece ona ilham vermekle kalmaz, çünkü güneş hiçbir zaman Austerlitz'deki kadar ihtişamlı yükselmemişti; ancak Austerlitz'in güneşi zaferi ve ilhamı kazandırır. Bu açıklanması mümkün olmayan tutkuyla, çok önemsiz bir kişiye hınç duyabilir, düşmanlarına merhamet gösterebilir. Evet, yazık erkeğe, yazık kadına, yazık masum çocuğa, yazık topraktaki hayvana, yazık ağaca, yazık Dâhi kehanette bulunacağı an o ağacın dalına uçan kuşa.

Dâhi'ye dışarısı kendi başına bir anlam ifade etmez, bu nedenle de onu anlayacak kimse yoktur. Her şey, onun gizli dostuyla (Yazgı) birlikte dışarısını anlamasına bağlıdır. Belki de her şey yitirilmiştir; sokaktaki adam ile bilge kişi, kendini yok yere ateşe atmaması için bir ağızdan ona nasihat veriyor olabilir. Bu noktada, Yazgı'nın istencini okumasını sağlayan görünmez metinden kuşku duyuyor değilse, Dâhi tüm dünyadan daha güçlü olduğunu bilir. Bu metni kendi isteğine göre okursa, her şeye kadir sesiyle geminin kaptanına "Aç yelkenleri, Caesar'ı ve onun talihini taşıyorsun" der. Her şey kazanılmış olabilir, o an Dâhi bir bilgi edinir; önemini hiçbir canlının, gökteki Tanrı'nın bile anlayamayacağı bir söz söylenmiş olabilir (çünkü belirli bir anlamda gökteki Tanrı Dâhi'yi anlamaz), Dâhi bu söz ile gücünü yitirir.

Dâhi, genelgeçer olanın dışında kalır. Yazgı'ya olan inancı nedeniyle, kazansa da yitirse de yüceliğini korur, çünkü utku da yenilgi de ona, daha doğrusu Yazgı'ya aittir. Genellikle kazandığı zaman ona hayranlık duyulur, ama en çok kendi eliyle yenilgiyi tattığı zaman yücedir. Bu elbette, Yazgı'nın kendisini dışsal olarak ifade etmediği yolunda anlaşılmalıdır. İnsani açıdan, o an yine de her şey kazanılmıştır, Dâhi şüpheli metni keşfeder ve sonra düşer, "Onu alt etmek için bir dev gerekiyordu" denebilir, bunu da kendisinden başkası başaramaz. İnsanlar bir söylence bulduklarını düşünürler, oysa yeryüzündeki krallıkları ve ülkeleri onun kutlu elinin hâkimiyeti altına alan inanç, onu yenik düşüren inançla aynıdır; onun düşüşü bile, kavranması mümkün olmayan bir söylencedir.

Dolayısıyla, Dâhi'nin kaygısının zamanı, tehlikeyi ancak tehlike anında sezen sıradan insanın kaygısından çok daha farklıdır. Sıradan insanlar tehlikeden önce ve tehlike geçtikten sonra kendilerini güvende hissederler. Dâhi ise tehlike anında her zamankinden daha güçlüdür. Kaygı onun için hem tehlikeden önce, hem de o büyük bilinmezle, Yazgı ile karşılaşacağı o sarsıcı an olan tehlikeden sonra da söz konusudur. Belki de tehlikenin geçtiği an kaygısı şahikasına ulaşır, çünkü kesinliğin sabırsızlığı her zaman utkuya giden yolun kısalığıyla ters oranlıdır. Utkuya yaklaştıkça, özellikle de utkunun kazanıldığı an yitirilecek şeyler de artar: Yazgı'nın tutarlı olması, tutarsızlığın kendisidir.

Dâhi, kendini dinî olarak kavrayamaz, böylece ne günaha ne de Sağgörü'ye ulaşabilir. Bu nedenle Dâhi, Kaygı ile Yazgı arasındaki ilişkide var olur. Eğer dindar da değilse, bu Kaygı'dan yoksun bir dâhi yoktur.

Dâhi bu şekilde kalır ve dışarıya yönelirse yücelecek ve başarıları göz kamaştırıcı olacaktır, ama yüceliği hiçbir zaman kendisine dönemeyecek, hiçbir zaman kendisi için bir yücelik elde edemeyecektir. Tüm etkinliği dışarıya yönelirse, deyim yerindeyse, her şeyi dışarıya yayan, kendi içinde oluşamayan bir nüve olacaktır. Dâhi'nin kendisi için anlamı, bir hiçlik, müphem bir melankolidir; tıpkı Fær adalarında yaşayıp çeşitli Avrupa dillerinde hayranlık uyandıran metinler yazan, ölümsüz katkılarıyla bilimleri dönüştüren, ama kendi dilinde tek bir satır yazmadığı için bu dili nasıl konuşacağını unutan bir kişi gibi. Daha derine inersek, Dâhi kendisi için asla önemli olamaz; talih, talihsizlik, takdir, onur, güç, ebedi ün gibi fâni alanlara yönelik sınırı asla Yazgı'nın sınırlarının dışına çıkamaz. Günahın daha derindeki her belirlenimi de dışarıda bırakılmıştır. Suçlu sayılmak, Kaygı'nın suça değil, olsa olsa suçun erdem tarafından belirlenen görünüşüne yönelmesiyle mümkün olur. Ruhun bu durumu şiir için çok uygundur. Bu anlatılanlar herkesin başına gelebilir, ama Dâhi için bunun anlamı çok derindedir, o insanlarla değil, varoluşun esrarıyla savaşır.

Böyle dâhice var olmak, tüm göz kamaştırıcılığına, ihtişamına, önemine rağmen günahtır, bu varoluşu kavramak cesaret ister, kişi ruhun arzu dolu açlığını gidermeyi öğrenmediği sürece de kavranması pek mümkün değildir. Durum, gerçekte böyledir, bu varoluşun belirli bir mutluluk getirmesi de bir şey ispatlamaz. Yetenek bir oyun aracı gibi de görülebilir, ama insan bu süreçte kendini asla zamansal kategorilerin üzerine yükseltemeyeceğini fark eder. Daha derine inersek, Dâhi ile yetenek ancak dinî bir bakış açısıyla doğrulanabilir. Talleyrand gibi bir dâhiyi ele alalım: Yaşam üzerine daha derin bir tefekkür yapmanın olanağını taşıyordu, ama bundan kaçındı, yüzünü dışarıya çevirecek özelliğini izledi. Böylece, dehası bir entrikacı kimliğiyle ihtişamlı bir şekilde tescil edildi; kendini toparlama yeteneği, dehasının (aşındırıcı asitler üzerine çalışan kimyacıların diliyle konuşursak) doygunluğa ulaştırma gücü hayranlık uyandırdı, ama o her zaman zamansallığa bağımlı kaldı. Böyle bir dâhi zamansal olana hiç tenezzül etmeyip içine, ilahî olana dönseydi, ne denli dindar bir dâhi olurdu! Tahammül etmesi gereken acılar yaşadı, dolaysız niteliklerinin peşinden gitmek de bir nevi teselliydi; bu nitelikler önemli de olabilir önemsiz de, ama ödül, önemli ya da önemsiz, her zaman bunlarla oranlıdır. Kuşaklar boyu sürecek ölümsüz onurun bile zamansal bir nitelik olduğunu kavrayacak kadar ruhunu eğitememiş kişi şunu da göremez: İnsanları uykusuz bırakan bu arzunun nesnesi için uğraşmak, tek bir insana mahsus, tüm yeryüzünü kıskandıracak ölümsüzlük ile karşılaştırıldığında su götürmez ölçüde eksiktir; bu ruh olgunluğundan yoksun kişi ne Tin'i, ne de ölümsüzlüğü açıklarken fazla uzağa gidemez.

§3.

KAYGI: DİYALEKTİK YÖNTEMLE SUÇ OLARAK TANIMLANAN BİR TERİM

Genellikle hukukun çıkış noktasının Yahudilik olduğu söylenir. Ama bu önerme, Yahudiliğin Kaygı içinde yer aldığı bi-

çiminde de ifade edilebilirdi. Burada Kaygı'nın hiçliği, Yazgı'dan başka bir şeyi imliyor. Bu çerçevede, "Hiçlikten kaygı duyuyor olmak" cümlesi paradoksal görünebilir, çünkü suç, belirli bir şeydir. Bununla birlikte, suç Kaygı'nın nesnesi olduğu sürece, o aynı zamanda hiçliktir. Suç ile Kaygı arasındaki ilişki muğlaktır, çünkü suç vaz edildiğinde, Kaygı ortadan kalkar, yerini tövbekârlık alır. Kaygı ile kurulan her ilişki gibi, bu da "pathos"a hem ortak, hem de karşı olmak anlamını taşır; paradoksal görünse de, durum aslında böyle değildir; Kaygı korkuya kapıldığında, nesnesiyle kurduğu ince iletişimi de korur, gözünü ondan ayıramaz, ayırmayacaktır da, çünkü kişi bunu yapmak istediğinde, karşısında tövbekârlığı bulur. Bu düşüncenin güçlük içerdiği söylenebilir, ama bu konuda yapabileceğim bir şey yok. Şunu söyleme cesaretini göstereceğim: Gücünü, başkalarıyla değil kendiyle kurduğu ilişkiden alan ilahi aktör, bunu güç bulmayacaktır. Yaşam, kaygı duyan bireyin, suça hem korku, hem de arzuyla yaklaştığına ilişkin yeterli derecede olgu sunuyor. Suç, yılanın büyüleyici bakışı gibi, Tin'in gözünden aldığı güce sahiptir. Mükemmeliğe günah yoluyla erişme hakkındaki Karpokrat[57] görüşün doğruluğu buradadır. Bu görüş, dolaysız Tin'in, kendini Tin ile, Tin olarak vaz ettiği karar ânında doğru olur. Ama gene de, bu düşüncenin *in concreto* gerçekleştiğini varsaymak, küfre girer.

Yahudilik, süçun içerdiği kaygı nedeniyle Yunan kültürünün ötesine geçmiştir. Kaygı ile kurulan bu "pathos" ortaklığı da, Yunan kültürünün ifade etmekte aceleci davrandığı düşünceler konusunda gösterdiği dikkat ile anlaşılabilir: Yazgı, talih, talihsizlik.

Yahudilik'teki kaygı, suça ilişkin bir kaygıdır. Suç, her yere yayılmış bir kuvvettir; varoluşu kaplıyor olsa da, hiç kimse onu daha derin bir biçimde kavrayamaz. Onu açıklayacak her ne ise, doğasının da aynı olması gerekir; tıpkı kâhin ile yazgı arasındaki karşılıklı ilişki gibi. Pagan düşüncedeki "kâ-

[57] M.S. ikinci yüzyıldaki gnostik bir tarikat. – ç.n.

hin"e, Yahudilikte "kurban" karşılık gelir. Bu nedenle, "kurban"ın ne olduğunu kimse kavrayamaz. Yahudilik'teki derin tragedya burada yatar, paganlıktaki kâhine benzer biçimde. Yahudi, çareyi kurbanda bulur, ama bu bir işe yaramaz, çünkü ona asıl yardım edecek olan, Kaygı ile Suç arasındaki ilişkinin ortadan kalkması ve doğru bir ilişkinin vaz edilmesidir. Bu gerçekleşmedikçe, kurbanın üzerindeki yineleme ile ifade edilen sis perdesi kalkmaz; bir sonraki sonuç da, kurban etme edimi üzerine yapılan tefekkürde cisimleşen katışıksız şüpheciliktir.

Yukarıda söyleneni, yani Sağgörü'nün ancak günah ile indiğini haklı kılan düşünce burada da geçerlidir: Kefaret ancak günah ile vaz edilir ve onun için bir kereye mahsus kurban verilir. Bunun nedeni kurbanın görünüşteki mükemmelliği değildir, tam tersine, kurbanın mükemmelliği, günahın etkin biçimde vaz edilmesine karşılık gelir. Günah ile kurulacak etkin ilişki vaz edilmediğinde, kurban verme ediminin yinelenmesi gerekir. (Kurban, kendisinin mutlak mükemmelliği biliniyor olsa da, Katoliklikte böylece yinelenir.)

Burada yeryüzü tarihi açısından kısaca belirtilen şey, Hıristiyanlık'ta bireylerde yinelenir. Sıradan insanda da olan, ama dâhinin tüm açıklığıyla ortaya koyduğu bu durum, kolayca sınıflandırılamaz. Bütünlük içinde baktığımızda, dâhi öteki insanlardan sadece şu noktada ayrılır: O, tarihsel önkoşulunu, Âdem'in yaptığı gibi yalın biçimde ortaya koyar. Bir dâhi doğduğunda, varoluş da sınava tâbi tutulur, çünkü dâhi, kendisine kavuşuncaya dek, geçmişteki her şeyi, her tecrübeyi kat eder. Bu nedenle, dâhinin geçmişe ilişkin bilgisi, dünya tarihi üzerine yapılan araştırmalarda söylenenden tümüyle farklıdır.

Dâhinin, içinde bulunduğu dolaysız belirlenimi koruyabileceği belirtilmişti; bunun günah olduğunu söylemek, örtük olarak dâhiye yapılan bir iltifattır. Her insan yaşamı, dinî olarak tasarlanmıştır. Bunu yadsıma çabası, her şeyi karıştırmak ve birey, tür, ölümsüzlük kavramlarını yok etmekten başka işe yaramaz. Bu konu büyük güçlükler barındırır, çünkü in-

san artık hangi nedenle olursa olsun, ayrım yapmayı arzular. Kafası entrikaya çalışan birinin diplomat ya da detektif, komedya taklidine yeteneği olanın aktör, vasıfsız olanın da adliyede kapıcı olması gerektiğini söylemek yaşama anlamsız bir yerden bakmaktır; aslında hiçbir şey de demek değildir, çünkü gün gibi aşikâr olan bir daha tekrarlanmıştır. Asıl iş, dinî ve dışsal varoluş arasındaki ilişkiyi açıklamak, dinî olanın duyulur olanda kendini nasıl ifade ettiğini ortaya çıkarmakta yatar. Ama mevcut yaşamın uçup giden bir an'a her zamankinden çok dönüştüğü günümüzde bunları düşünmeyi kim kendine dert edinir? Biz sonsuzluğu kavramaya çalışmak yerine, kendimizi, ötekini idare etmeyi, an'ın –sadece o an'ın– peşinde koşmayı yeğliyoruz. Bir insan ölüm an'ının tadına bir kez baksa, o an ile bir kez vals yapsa; talihsizlerin, doğmak yerine yaşama fırlatılıp dolu dizgin koşanların, hiçbir zaman an'ı yakalayamayacak kişilerin gıpta edeceği biri olacaktır. Tek bir gece dansçıların yaşamını büyülüyor, ertesi sabah da her şey sönüp gidiyorsa, genç bir kadının kısa süren yumuşaklığından daha önemli bir şey var demektir; insan bunu gördüğünde gerçekten yaşamış olur. Dinî varoluşun nasıl olup da duyulur dünyaya nüfuz edip yayıldığını düşünecek vakit yoktur. İnsanın umutsuzluğa kapılmak için acelesi yoksa da, gene de eli en yakınında ne varsa ona uzanır. Bu yolla kişi dünyada önemli bir yer edinebilir, ara sıra kiliseye uğrar; artık onun için iyi gitmeyen bir şey yok demektir. Bu da, dinî olanın bazıları için mutlak olduğuna, bazıları için ise olmadığına işaret eder[58] – sonra da yaşamın anlamına elveda! Duyulur dünyadaki ödev dinî niteliğinden uzak-

[58] Dinselliğin Yunanlılar arasında böyle tezahür etmesi olanaklı değildi; gene de Platon'un bir yerde bunu hesaba kattığını görmek güzeldir [*Protagoras* diyaloğu]: Epimetheus insanlara her türlü özelliği dağıttıktan sonra, Zeus'a, iyi ile kötü arasında seçim yapma yetisini de dağıtmalı mıyım, diye sorar; böylece bir kişi bu özelliğe sahipken bir başkası fiziksel güzelliğe sahip olacak, öteki şiir yazma, ya da resim yapma becerisini edinecektir. Zeus'un yanıtı, bu özelliğin herkese eşit biçimde dağıtılması gerektiği yolundadır, çünkü bu özellik istisnasız tüm insanların özsel niteliğidir.

laştıkça, tabii ki derin bir biçimde düşünmek güçleşir. Böyle bir iş –örneğin komedya aktörü olmak– için ne denli derin bir dinî tefekkür gerekir! Bunun mümkün olmadığını söylüyor değilim, çünkü dinî kavrayışa sahip kişi bunun altın madeninden daha esnek olduğunu, yan yana bile gelemeyeceğini bilir. Ortaçağ, dinî tefekkürde bulunduğu için değil, bundan vazgeçtiği için hataya düşmüştür. Burada yineleme sorunu tekrar karşımıza çıkıyor: Dinî tefekkürde bulunmaya başlayan kişi, kendine her anlamda yeniden dönmeyi ne ölçüde başarabilir? Ortaçağ'da bir kesinti vardır. Bu nedenle kişi kendine döneceği zaman, bir yeteneğe –örneğin komedya oynamaya– sahip olduğunu fark eder ve bunu, mükemmellikten uzak olduğu gerekçesiyle örter. Bugünlerde böyle bir duruma aptallık deniyor. Çünkü bir insanın yeteneği ve komedya duygusu varsa, o talihin Pamphilius'udur. Artık daha fazla ne isteyebilir? Böyle açıklamalar soruna doğal olarak teğet bile geçemiyor, çünkü günümüzde insanlar eski dönemlere göre daha bilge doğsalar da, çoğu dinî açıdan dünyaya gözlerini bir kör olarak açıyor. Ama Ortaçağ'da derin düşünme etkinliğini daha ileri götüren örnekler de bulunur. Örneğin bir ressam yeteneğini dinî açıdan kavrayıp bu yeteneğini kullandığı yerlerde dine yaklaşamadığını fark edebilir. Böyle bir ressam sanatsal etkinliğini tümüyle bir Venüs figürüne vakfederse dindar biri gibi görülebilir ve kilisenin yardımına gelip cemaatin gözlerini göksel güzellikle kamaştıran biri olduğu için sanatı dinî açıdan değerlendirilir. Tüm bunlara rağmen, görünürdeki yeteneklerine rağmen kolay yolu değil, yitireceği cazip şeyleri düşünmeden, acı, ıstırap, kaygı ile dolu patikayı din uğruna seçen kişilerin ortaya çıkması beklenmelidir. Böyle bir mücadele kuşkusuz tüketir insanı, çünkü bu süreçte kişinin bu yola saptığı için pişmanlık, melankoli, ıstırap dolu anları, karşılarında da yeteneklerinin peşinde gittikleri takdirde mutluluk vaat eden bir yaşam olacaktır. Ama bu çekişmenin işkencesi altında, cazip gülümsemesiyle çağıran yeteneklerinin bulunduğu yolun kendisi tarafından kapatılmış bir çıkmaz olduğunu gören kişi, şöyle bir

ses duyacaktır: Aferin evladım! Devam et, her şeyi yitiren her şeyi de kazanır.[59]

Dindar, yani kendisiyle bir dolayım yoluyla ilişki kuran bir dâhiyi ele alalım. Yüzünü dışarıya çevirip çevirmeyeceği bir sonraki sorudur. Onun ilk yapacağı, kendi içine dönmektir. Yazgısı tarafından izlenen, kendisi ile dolaysız bir ilişki kuran dâhi, suçlu biridir. Kendine döndüğünde, Tanrı'ya da dönmüş olur, Katolik yasa, sonlu bir varlığın Tanrı'yı görmesiyle suç işleyeceğini söyler. O kendine döndükçe, suçu keşfeder, dehası derinleştikçe, suçu daha çok kavrar. Tin'den yoksun kişilerin bunu aptallık olarak görmesi benim için eğlenceli bir durumdur. Dâhi başkalarına ne benzer, ne de onlar gibi olmakla yetinir; ama başkalarını hâkir gördüğü için değil, kendisi üzerine yalın bir biçimde düşündüğü için. Bu durumda, ne başkalarını, ne de onların yapacağı açıklamaları dikkate almaz.

Suçu böylesine derin biçimde keşfetmesi, bu kavramın onda –karşıt bir kavram olan masumiyetle birlikte– *sensu eminentiori* bulunduğunu gösterir. Kendisiyle dolaysız ilişki içinde bulunan dâhinin Yazgı ile ilişkisi de böyleydi, çünkü az çok herkes Yazgı ile ilişki içindedir. Talleyrand'ın (ondan önce de Young'ın) keşfettiği ve ifade ettiği şeyi, tümüyle boş lafın yaptığı gibi olmasa da, şu söz dikkate almaz: Dilin amacı düşünceyi, yani insanın gizleyecek bir şeyi olmadığını gizlemektir.

Dâhi kendi içine döndüğünde, özgürlüğü keşfeder. Yazgıdan korkmaz, çünkü dış dünyada tutunduğu bir görevi yoktur; özgürlük onun için saadet demektir, dünyada istediğini yapma, kral, imparator, ya da belâgat yapan bir sokak hatibi olma özgürlüğü değil, kendini bilme, özgürlüğün kendisi olduğunu bilme özgürlüğü. Kişi ne kadar üst bir mertebeye çıkarsa, her şey için ödeyeceği bedel de o denli büyür. Düzeni sağlamak için, sahneye özgürlüğü *Ansich* taşıyan bir varlık daha çıkar: Suç. Suç, onun için, Yazgı'nın daha önce taşıdığı anlamı yüklenmiştir; artık korkusu Yazgı'dan korktu-

[59] Matta ve Luka İncil'lerinde yer alan bir söz. – ç.n.

ğu sırada en üst düzeye çıkan korku değildir: Suçlu olarak düşünülmekten değil, suçlu olmaktan korkar.

Suça ilişkin keşfi büyüdükçe, günahın getirdiği kaygı da onun peşinde bir olanak olarak o denli büyür. Şimdi sadece suçtan korkmaktadır, çünkü ancak suç onu özgürlükten yoksun bırakabilir. Açıktır ki, buradaki özgürlük bir meydan okuma, ya da dar anlamda bencil bir özgürlük değildir. Bu varsayım üzerinden, günahın kökeni açıklanmaya çalışılmıştır, ama bu çabalar emek israfından başka bir şey değildir, çünkü böyle bir varsayımın kabulü, açıklamanın kendisinden daha büyük bir güçlük yaratır. Özgürlük bu şekilde anlaşılırsa, karşıtını göz önüne almak da gerekli hale gelir; bu da bize, özgürlüğün tefekkür yoluyla anlaşıldığını gösterir. Hayır, özgürlüğün karşıtı suçtur, özgürlüğün yüceliği, kendine yetmesinden kaynaklanır; suçu hem tasarlama, hem de vaz etme olanağına sahiptir. Suç etkin olarak vaz edildiğinde, özgürlük de onu kendisi üzerinden vaz eder. Bu unutulduğu takdirde, suçun kendisinden tümüyle farklı bir şeyle, *Güç* ile kurnazca yer değiştirmesine de yol açılmış olur.

Özgürlük, Suç'tan korku duymaya başladığında, korktuğu şey kendisini suçlu görmek değil, suçlu olmaktır; çünkü Suç vaz edildiğinde, Özgürlük, nedamete dönüşür. O an için, özgürlük ile suç arasındaki ilişki olanaktan ibarettir. Dâhi burada da basit bir kararın peşine düşmez; ne kararı kendisinin dışındaki Ahmet'te Mehmet'te arar, ne de ucuz pazarlıklarla yetinir. Ortada duranın özgürlük mü, yoksa vaz edilmiş suç mu olduğunu, özgürlük sadece kendisi aracılığıyla kavrar. Ezberlenecek ev ödevi: Bir kişi günahkâr mı, yoksa suçlu mu diye din kitaplarına bakmak kadar gülünç bir şey yoktur.

Kaygı, Özgürlük ile Suç arasındaki ilişkidir, çünkü her ikisi de hâlâ olanak halindedir. Özgürlük, kendisine tutkuyla bakıp Suç ile arasına mesafe koyduğunda, suçun hiçbir parçasının üzerine değmemesini sağlayabilir; ama gene de Suç'a bakmaktan kendini alıkoyamaz, bu bakış, Kaygı'nın bakışıdır – olanağın içindeki vazgeçişin, içinde arzuyu barındırması gibi.

Kaygı'nın, Âdem'den sonraki bireyde Âdem'den "daha fazla" olmasının ne demek olduğu burada açıkça görülüyor.[60] Suç daha somut bir kavramdır, özgürlük ile ilişkisi içinde de daha olanaklı hale gelir. Sanki sonunda tüm dünya onu suçlu kılmak için birleşmiş, o da tüm dünyanın suçu yüzünden suçlu olmuştur. Diyalektik niteliği nedeniyle, suçu devretmek mümkün değildir, ama suçlu olan her kişi, suça yol açan şey nedeniyle de suçlu olur. Çünkü suçun nedeni asla dışarıda değildir, baştan çıkarılan kişi, baştan çıkarılma nedeniyle kendisi suçludur.

Bu durum, olanaklılık dahilinde hayal gibi görünüyor; ama nedamet etkin günah ile karşılaştığında, onu nesne olarak alır. Özgürlük olanağı açısından, suçun keşfi derinleştikçe, dâhinin yüceliği de büyür, çünkü bir insanın yüceliği, sadece içinde Tanrı ile kurduğu ilişkiden doğan enerjiye bağlıdır – bu ilişki hatalı bir biçimde Yazgı diye tanımlansa da.

Yazgı, kendisiyle dolaysız ilişki kurmuş dâhiyi ele geçirir. O an, dâhi evç noktasına yükselir; bu, göz kamaştırıcı, insanların işini bırakıp bakmasına neden olan dışa dönük bir kavrama ânı değildir. O an, Suç'un dindar dâhiyi ele geçirmesine benzer biçimde, dâhinin Yazgı'ya yuvarlandığı evç ânıdır. Dâhi o an herkesten daha yücedir, dindarlığının bir tatil cümbüşüne döndüğü an değildir bu; o an, dâhinin kendi önünde, kendi içine, günah-bilincinin derinliklerine gömüldüğü ândır.

[60] Benzetmenin kesinlik taşımadığı da gözden kaçmamalıdır; konumuz, Âdem'den sonraki bireyin masumiyeti değil, bastırılmış bir günah-bilincidir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Günahın Taşıdığı Kaygı ya da Tekil Bireyin Günahının Sonucu Olarak Kaygı

Günah, yeryüzüne nitel bir sıçrama ile indi ve dünyaya bu biçimde sürekli olarak sızıyor. Sıçrama gerçekleşir gerçekleşmez, insan Kaygı'nın ortadan kalkacağını düşünebilir, çünkü Kaygı, Özgürlük'ün kendisine olanak halinde açılması biçiminde tanımlanmıştır. Nitel sıçramanın etkinlik halinde olduğu açıktır, olanak halinin Kaygı ile birlikte ortadan kalkacağının düşünülmesinin nedeni budur, ama aslında durum başkadır. Her şeyden önce, etkinlik hali tek bir etken değildir, ikincisi, vaz edilmiş etkinlik kendisini güvenceye almamıştır. Böylece Kaygı, vaz edilmiş olanla ve Gelecek ile yeniden bir ilişki kurar. Ama bu kez Kaygı'nın nesnesi belirlenmiş bir şey, hiçliği ise etkin bir şeydir, çünkü iyi ile kötü[61] arasındaki

[61] "İyi nedir?" sorusu çağımızda giderek daha fazla sorulmaya başlanmıştır, çünkü bu sorunun kilise, devlet ve ahlâk arasındaki ilişki açısından büyük önemi vardır. Böylece, "doğru", tuhaf bir biçimde öncelik kazanır, çünkü güzel/iyi/doğru üçlemesi, "doğru"nun (yani "bilgi"nin) alanında ortaya çıkar ve tasarlanır. "İyi"nin tanımının yapılması mümkün değildir. İyi, "özgürlük"tür. İyi ile kötü arasındaki fark da, özgürlük için, özgürlük dahilinde söz konusudur, bu fark *in abstracto* değil, *in concreto*'dur. İmdi, Sokratesci yönteme alışık olmayan biri için, Sokrates'in açıkça soyut olduğu belli bir şeyi, "iyi"yi, aniden somut hale getirmesi rahatsız edicidir. Yöntemi tümüyle doğrudur, ama (Yunan düşüncesi bunu da doğru kabul eder) Sokrates "iyi"yi dışsal (yararlı, sonlu bir ereksellik içeren) yönüyle ele alma hatasını işler. İyi ile kötü arasındaki fark gerçekten de özgürlük açısından söz konusudur, ama *in abstracto* değil. Yanlış anlama, "özgürlük"ün başka bir şeye, düşüncenin nesnesine dönüşmesinden doğar. Ama özgürlük hiçbir zaman *in abstracto* değildir. Özgürlük'e ne iyi ne de kötü olduğu bir anda, ikisi arasında bir seçim yapma fırsatı verilseydi, o an özgürlük kendisi olmayacak, sadece anlamsız bir düşünme etkinliğinden ibaret olacaktı. Peki muhayyel yapı kafaları ▷

ayırım *in concreto* vaz edilmiştir; Kaygı bu sayede diyalektik muğlaklığını yitirir. Bu, Âdem için olduğu kadar, onu izleyen her kişi için de geçerlidir, çünkü nitel sıçrama açısından herkes birdir.

Günah tekil bireyde nitel sıçrama ile vaz edildiğinde, iyi ile kötü arasındaki ayırım da vaz edilmiş olur. Biz hiçbir yerde, insanın günah işlemek *zorunda olduğu* yolundaki aptallıktan dolayı suçlu duruma düşmedik. Tam tersine, muhayyel biçimde kurulmuş bilgiye her yerde karşı çıktık. Yinelemek gerekirse, söylediğimiz şey, günahın ön koşulunun kendisi tarafından ortaya konduğudur; tıpkı özgürlüğün kendi önkoşulunu ortaya koyması gibi. Ne günah, ne de özgürlük, kendisinden önce gelen bir şey tarafından açıklanamaz. Özgürlüğün *liberum arbitrium* başladığı (bu da hiçbir yerde yoktur. Krş. Leibniz), "iyi"yi olduğu kadar "kötü"yü de seçebileceğini öne süren görüş, her tür açıklamayı çıkmaza sokar. İyi ile kötüden özgürlüğün nesneleriymiş gibi söz etmek, hem özgürlüğü, hem de iyi ile kötü kavramlarını sınırlandırır. Özgürlük sonsuzdur ve hiçbir şeyden doğmaz. Böylece, insanın zorunluluktan dolayı günah işlediğini söyle-

◁ karıştırmak dışında ne işe yarar? Eğer *sit venia verbo* [Tabiri maruz görün] Özgürlük "iyi"nin alanında bulunacaksa, "kötü" hakkında hiçbir şey bilmeyecektir. Bu anlamda, Tanrı'nın da (yanlış anlaşılırsa bu benim suçum değil) "kötü"yü bilmediği söylenebilir. Bununla "kötü"nün negatif, *das Aufzuhebende* [Ortadan kaldırılması gereken] olduğunu imliyor değilim, tam tersine, Tanrı "kötü"yü biliyor değilse, bu onu bilmeye muktedir olmadığını göstermez, ne de bilmek istiyor değilse, bu "kötü"ye verilen mutlak bir cezadır. Bu anlamda Yeni Ahit'te ἀπό [Ötesine] öntakısı, Tanrı'dan uzak olmayı, yani –bunu söylemeye cüret edersem– Tanrı'nın "kötü"yü önemsememesini belirtir. Tanrı sonlu olarak anlaşılırsa, O'nun kendisini görmezden gelmesi "kötü"nün işine gelir. Ama Tanrı sonsuz olduğu için, O'nun görmezden gelmesi de etkin bir yok etmedir, çünkü "kötü", sadece kendisi olmak için bile, Tanrı'dan yoksun kalamaz. Tanrı'yı bilmeyenler ve Kutsal Kitap'a itaat etmeyenler için söylenmiş bir sözü İncil'den alıntılıyorum (II, Selanikliler 1:9): οἵτινες δίκην τίσουσιν ὄλεθρον αἰώνιον ἀπὸ προσώπου τοῦ κυρίου, καὶ ἀπὸ τῆς δόξης τῆς ἰσχύος αὐτοῦ [Onlar ebediyen yok edilecek ve Tanrı'nın mevcudiyetinden, O'nun ilahi kayrasından dışlanmakla cezalandırılacaklar.]

mek, sıçramanın çemberini düz bir çizgiye çevirmek olur. Bu işlem çok kişiye akla yatkın görünebilir, çünkü düşünce yoksunu çoğunluk için doğal olan budur; Bunlar her çağda kalabalıktır ve boş yere λόγος ἀργός [tembel usa vurma] (Khrysippus), *ignava ratio* (Cicero), *sophisma pigrum*, *la raison paresseuse* (Leibniz) gibi etiketlerle damgalanmışlardır.

Kaygı, gene psikolojinin nesnesidir, ama bu disiplin artık dikkatli olmak zorundadır. Tekil bireyin tarihi, bir durumdan ötekine devinerek ilerler. Her durum, bir sıçrama ile vaz edilir. Günah yeryüzüne indiğine göre, durdurulmazsa dünyaya sızmayı da sürdürecektir. Ama bu yineleme, basit bir sonuç değil, yeni bir sıçramadır. En yakın psikolojik tahmin, her durumun bir sıçrama getirdiği yolundadır. Bu durum, psikolojinin nesnesidir. Olanak hali her durumda ne kadar varsa, Kaygı da o denli mevcuttur. Günahın vaz edilmesinden sonra karşımıza çıkan budur, çünkü durum ile geçişin birliği, ancak "iyi"nin sınırları içinde mümkün olur

§1.
KÖTÜ'YE İLİŞKİN KAYGI

a) Vaz edilmiş günah, yok edilmiş bir olanaklılık olduğu kadar, güvence altına alınmamış bir etkinliktir de; Kaygı, günah ile bu şekilde ilişki kurabilir. Günah, güvenceye alınmamış bir etkinlik olduğu için, değillenmesi mümkündür; bu işi de Kaygı üstlenecektir – Kaygı'nın usta bilgeliği maharetini burada gösterir. Günahın gerçekliği, Komutanın Don Giovanni'ye yaptığı gibi, özgürlüğün elini soğuk, katı sağ eliyle tutarken, sol eli de hilekârlığa, kandırmacaya, sihirbazlık numaralarına çalışır.[62]

b) Vaz edilmiş günah, Özgürlük için yabancı olsa da, nihayetinde kendini açığa vuran bir sonuçtur. Kaygı da, yeni bir

[62] Araştırmanın biçimi nedeniyle, belirli bir durumu ancak kısaca, neredeyse bir cebir işlemi gibi tarif edebiliyorum. Bütünlüklü bir betimin yeri burası değil.

durumun olanağı olarak, bu sonucun gelecekteki görünüşüyle bir ilişki kurar. Kişi ne kadar batarsa batsın, daha dibe batmaya muktedirdir; Kaygı'nın nesnesi de bu "muktedir olma" durumudur. Kaygı, bu konuda gevşediği ölçüde, kişiye *in succum et sanguinem* [ete kemiğe bürünmüş] sızmış olan günahın sonucunu o denli belirginleştirir. Bu da, günahın artık kişide bir sığınak bulduğunu gösterir.

Burada günah, kuşkusuz somut olanı imler, çünkü kişi hiçbir zaman ortalama, ya da genel biçimde günah işlemez. Günahın başlangıcının öncesine dönmeye duyulan arzu da ortalama bir günah değildir, çünkü böyle bir günah hiçbir zaman olmamıştır.[63] İnsanlar hakkında biraz kavrayışı olan biri, sofist yöntemin belirli bir noktaya yapıştığını, bu noktayı da sürekli sağa sola çekiştirdiğini bilir. Kaygı, etkinlik halindeki günahın, tümüyle değil ama bir yere kadar uzaklaşmasını ister. Daha kesin bir deyişle, Kaygı bir yere kadar günahın etkinlik halinin sürmesini ister, ama dikkat, bir yere kadar. Yani Kaygı, nicel belirlenimlerle bir parça kırıştırmaya pek de gönülsüz değildir. Kaygı derinleştikçe, bu flörtü sürdürme cesareti de artar. Ama nicel belirlenimler, gevşek topraktan oluşmuş kovuktaki larvasında bekleyen etobur karınca gibi, davranışları ve baştan çıkarma oyunlarıyla kişiyi nitel sıçramada ele geçireceği sırada, Kaygı usulca geriye çekilir, artık günah olmaksızın koruyacağı küçük bir alanı kalmıştır, bir sonraki anda da, bir başka alanı elinde tutmaya çalışır. Derinden, gerçek bir biçimde Nedamet ile ifadesini bulan bir günah bilincine pek raslanmaz. Ama doğru düşünce adına, bunu açıklamak için, dâhinin etkinliğinden müzik vs. ile uğraşan bir kişinin etkinliği gibi söz eden Schelling'in yolundan gitmeyeceğim. İnsan bunun farkında olmadan, açıklamaya ilişkin tek bir sözcük ile, her şeyi yerle bir edebilir. Mutlak'tan herkes pay almazsa, her şey bitmiş demektir. Dolayısıyla dâhi, din söz konusu olduğunda, pek az kişiye nasip olan

[63] Bu etik açıdan söylenmiş bir sözdür, çünkü etiğin gördüğü durumun kendisi değil, durumun o anda nasıl yeni bir günaha dönüştüğüdür.

özel bir yetenek bahşedilmiş biri gibi görülmemelidir; buradaki güç, iradenin gücüdür, iradeden yoksun birine de, en azından, acınası biriymiş gibi bakmak doğru değildir.

Etik açıdan günah, bir durum değildir. Bununla birlikte "durum", bir sonraki benzeri için, psikoloji bakımından yaklaşık bir tahmin ölçütüdür. Bu noktada Kaygı, yeni durumun olanağı olarak her zaman mevcuttur: (a) bölümündeki betimde Kaygı çok ortadadır, (b) bölümünde ise gittikçe gözden kaybolur. Kaygı böyle bir kişinin dışındadır, bu da Tin açısından, öteki her kaygıdan daha büyüktür. Kaygı (a) durumunda, günahın etkinliğine ilişkindir, sofist yöntemin yardımıyla bu etkinlikten olanağı türetir; etik açıdan bakıldığında da günah işler. Kaygı'nın buradaki devinimi, psikolojik açıdan bakıldığında, olanak halindeki günahtan etkinliği türeten masumiyete ilişkin kaygının tam aksidir; etik açıdan, günah, nitel sıçrama ile ortaya çıkar. Kaygı, (b) durumunda, günahın bir sonraki olanaklılığına yöneltilmiştir. Bu noktada Kaygı'da bir azalma gözlenirse, biz bu durumu günahın zaferi olarak nitelendiririz.

c) Vaz edilmiş günah, güvenceye alınmamış bir etkinlik durumudur. Bu, kişinin nedamet sonucu vaz ettiği bir etkinliktir; ama nedamet, kişinin özgürlüğü anlamına gelmez. Nedamet, günah ile kurulan ilişki çerçevesinde, bir olanağa indirgenmiştir. Başka bir deyişle, nedamet günahı yok edemez, ondan ancak ıstırap duyar. Günah sonuca doğru ilerlerken, nedamet onu peşi sıra izler, ama hep bir adım gerisinden. Nedamet, kendini korku verici olana bakmaya zorlar, ama aklını kaçırmış Kral Lear gibi (O du zertrümmert Meisterstück der Schöpfung [Ey, doğanın paramparça edilmiş başyapıtı!][64]), imparatorluğunu yitirmiş, sadece yas tutmaya mecali kalmıştır. Kaygı, burada şahikasına ulaşır. Nedamet artık bir meczuptur, Kaygı da nedamete yönelik bir olanak haline dönüşür. Günahın sonucu etkisini sürdürür; kişiyi boylu bo-

[64] Kierkegaard, Shakespeare'i Almanca çevirisinden okumuştur. Orijinal metinde (*King Lear*, 4:6) şu cümle yer alır: "O ruin'd piece of nature!" –ç.n.

yunca sürükler, tıpkı celladın nafile çığlıklar atan bir kadını saçından sürüklemesi gibi. Kaygı artık ileridedir, varacağı sonucu önceden kavrar, insanın yaklaşan fırtınayı iliğinde kemiğinde hissetmesi gibi. Sonuç yaklaşmaktadır, kişi titremeye başlar; bir atın, eskiden bir nedenle korktuğu bitiş noktasına varınca solumasına benzer şekilde. Günah zaferini ilan etmiştir. Kaygı, kendini umutsuzca Nedamet'in kollarına atar. Nedamet'in her şeye cesareti vardır. Günahın sonucunu çekilen bir ceza, cehennem azabını da günahın bir sonucu olarak görür, ama artık kaybetmiştir. Hüküm okunur, ceza kesinleşmiştir, yargı kararını verir: Kişi, yaşamdan alınıp, idam sehpasına kadar sürüklenecektir. Başka bir deyişle, Nedamet, us yitimine uğramıştır.

Yaşam, burada ileri sürülenleri denetlemeye yetecek kadar olanak sunuyor. Bu durum, tümüyle bozulmuş kişiliklerde görülmez; bu ancak, daha derine inmiş kişiler için söz konusudur, çünkü kişi (a) ya da (b) durumuna uygun değilse, hayli yalın, sağlam bir yapıya sahip olması gerekir. Us yitimine uğramış Nedamet'i her an yeniden üreten böyle bir sofistlik, hiçbir diyalektik yöntem tarafından bozguna uğratılamaz. Böyle bir nedamet, diyalektik ile tutkunun dışavurumundan daha büyük bir yeis içindedir, o yüzden de doğru nedametten daha güçlüdür. (Başka bir açıdan da, tabii ki tümüyle güçsüzdür. Böyle durumları gözlemleyen herkes, Nedamet'in tüm karşı çıkışları savuşturacak, kendisine yaklaşan herkesi cezbedecek belâgata sahip olduğunu fark eder, tüm bunlar ise, gösteri bittikten sonra kendi umutsuzluğunu beslemeye yarar.) Bu şiddeti sözcüklerle, cümlelerle durdurmaya çalışmak, boşa kürek çekmek olur, buna kalkışan kişinin vaazları, Nedamet'in sıradan belâgati karşısında, çocuk vızıldamasına dönüşecektir. Bu olgu, şehvanilikle (alkol, uyuşturucu, sefahat, vb. düşkünlüğü) olduğu kadar, insanın yüce yanı ile de (gurur, kibir, nefret, intikam, meydan okuma, hüner sahibi olma, kıskançlık, vb.) ilişki içinde çıkabilir. Kişi, nefret ettiği için nedamet getirebilir, kendisi derinleştikçe, nedameti de büyür. Ama nedameti, onu özgürleştiremez, işte burada yanılmıştır.

Fırsat gelmiş, Kaygı da bunu fark etmiştir. Doğru düşünceye sahip herkes burada bir titreme geçirir. Kaygı, Nedamet'in gücünü emip tüketir ve başını sallar. Zafer, sanki nefretin olmuştur. O kişi, bir sonraki an özgürlükten doğacak olan yeisi çoktan sezmiştir. O an gelir, kazanan nefret olur.

Günahın sonucu ne olursa olsun, bu olgunun her zaman belirli bir ölçüte göre gerçekleşmesi, daha derin bir insan doğasının göstergesidir. Sözü edilen olguya, yaşamın içinde nadiren rastlarız; yani insanın bunu daha sık görmesi için, bir gözlemci olması gerekir, çünkü bu olgu üzeri örtülmüş, ya da uzaklaştırılmış olabilir, insanlar bu embriyonu daha yüksek bir yaşamdan ancak mâkul gereçlerle kazıyıp alabilirler. Çoğu insan gibi olmak için, Ahmet'in Mehmet'in tavsiyelerine uymak yeterlidir, birkaç saygıdeğer kişinin şahitliği de bu amaca hizmet edebilir. Tinsel yargıdan kaçmanın en kısa yolu, tin yoksunu olmaktır; ne kadar çabuk olursa o kadar iyi. Buna zamanında dikkat edilirse, her şey yoluna girer. Tinsel yargının da ya hiç olmadığı, ya da keskin bir şiirsel kurgudan ibaret olduğu söylenebilir. Eski günlerde, mükemmelliğe giden yol dardı ve tek başına yürünürdü. Bu yolculukta sapkınlıklar musallat olabilir, günahın yırtıcı saldırılarına maruz kalınabilir, İskit orduları kadar tehlike arzeden geçmişe dönük okların peşinden gidilebilirdi. Şimdi mükemmelliğe konforlu bir demiryolu şirketi aracılığıyla ulaşılıyor, insan nereye gittiğini bilmeden o yere varıyor.

Günahın izlediği sofist yöntemi silahsız bırakmanın tek yolu inançtır, bu durumun yeni bir günah olduğunu bilmek, Kaygı'dan, kaygı duymaksızın vazgeçmek cesaretidir; bu da ancak inanç ile başarılabilir. Sonsuza dek genç kalan İnanç, Kaygı'yı yok etmez, kendisini Kaygı'nın ölüm ânından sıyırır. Sadece inanç bunu yapabilir, çünkü olanaklı her ânın ebedi sentezi ancak inanç dahilinde gerçekleşebilir.



Burada söylenen her şeyin psikolojinin alanına ait olduğunu görmek güç değildir. Etik açıdan önem taşıyan, kişiyi günah

ile ilişkisi çerçevesinde doğru bir yere yerleştirmektir. Bu gerçekleştiği an, kişi günah dahilinde nâdim biri olur. Bir düşünceye göre, kişi tam o anda dogmatiklere teslim edilir. Nedamet en büyük etik çelişkidir; kısmen, etik ideal olanı hedeflerken nedameti kazandığına memnun olduğu için, kısmen de, Nedamet uzaklaştırmaya çalıştığı şey ile ilgili olarak diyalektik bir muğlaklık içinde olduğundan. Bu muğlaklığı, Mevrus Günah kategorisinin içinde açıklığa kavuştuğu Kefaret'ten ilk uzaklaştıran, dogmatikler olmuştur. Nedamet, etiğin ihtiyaç duyduğu eylemi de erteler. Nedamet, eylem için bir zarar olduğu kadar, kendi kendisinin de nesnesi olmalıdır. Bu, ateş gibi bir cesaret ile dolu, kendine özgü bir etik hiddettir, yaşlı Fichte de nedamet için vakit olmadığını söylemiştir. Bununla birlikte, bu önermeyle Fichte nedameti vaz ettiği diyalektik noktaya yerleştirmemiştir, nedamet bu noktada kendini yeni bir nedamet ile yok edecek ve tümüyle gözden silinecektir.

Bu bölümde söylenenler, genel olarak da metnin kendisi, psikolojinin "özgürlüğün günaha ilişkin tutumları", ya da "psikolojik açıdan yürütülen tahminler" dediği şeyler üzerinedir. Bu çalışma, günahı etik olarak açıklamayı hedeflemiyor.

§2.
İYİ OLANA İLİŞKİN KAYGI
(DEMONİK)

Günümüzde, demonik olana ilişkin pek az şey söyleniyor. Yeni Ahit'te buna ilişkin bölümler genelde insanı ortada bırakıyor. İlahiyatçılar bu bölümleri açıklamaya çalışırken, genellikle doğal olmayan bir günah üzerine yapılan gözlemlerde kayboluyorlar; hayvaniliğin insana nüfuz etmesiyle ilgili buldukları örnekler de, bu durumun kendisini anlaşılmaz bir hayvan sesiyle, hayvani bir davranışla, ya da yırtıcı bir bakışla ifade ettiği yönünde. Hayvanilik, insan biçimli olabilir (fizyognomik açıklama, Lavater), ya da aniden gözden kaybolan hızlı bir ulak gibi, bir anda içinde ne olduğuna dair ipucu verebilir; us yitimine uğramış olanın bakışıyla, davranışıyla, en

kısa andan daha kısa bir sürede, kendisiyle konuştuğu ussal, zihni yerinde, zeki insanla alay etmesi, onu hicvetmesi gibi. İlahiyatçıların söylediği bu açıdan doğru olabilir, ama önemli olan, ele aldığımız şeyin kendisidir. Genellikle bu olgu, kişinin günahın esiri olduğu biçiminde açıklanır; söz konusu durumu en iyi açıklayacak şeyin aklıma gelen şu oyun olduğunu düşünüyorum: İki kişi, tek bir insanmış gibi bir pelerinin altına girerler, biri konuşur, öteki de söylenenlerle ilgisiz hareketler yapar. Benzer biçimde, hayvan insan biçimine bürünmüştür ve durmadan hareketlerle, sözlerle, biçimini aldığı kişiyle alay eder. Ama günahın kölesi, demonik olan değildir. Günah vaz edildiğinde, kişi de günah işlemeyi sürdürdüğünde, iki oluşum ortaya çıkar, ilkini bu bölümde açıklıyoruz, buna dikkat edilmezse, demonik olanı açıklamak da mümkün olmaz. Kişi, günahın içindedir, kaygısı da, kötü olana ilişkindir. Daha üst bir yerden bakılırsa, bu oluşum "iyi"nin içindedir, bu nedenle de kötü olana ilişkin kaygının içinde bulunur. Öteki oluşum demonik olandır. Kişi "kötü"nün içindedir ve iyi olana ilişkin kaygıda bulunur. Günaha kölelik eden "kötü" ile, demonik olan da "iyi" ile özgür olmadığı bir ilişki içindedir.

Böylece demonik olan, dışavurumunu ancak "iyi" ile ilişkiye geçtiğinde, kendi sınırlarına dışarıdan ulaştığında gerçekleştirir. Bu nedenle, demonik olanın Yeni Ahit'te ilk ortaya çıkışının İsa'ya yaklaşmasıyla olması da dikkat çekicidir. Demon ister bir ordu (Matta 8:28-34; Markus 5:1-20; Luka 8:26-39), ister dilsiz bir ahmak olsun (Luka 11:14) durum aynıdır: Kaygı, "iyi"ye ilişkindir, çünkü Kaygı kendini çığlıkla olduğu kadar, dilsizlikle de ifade edebilir. Elbette "iyi", hangi adla olursa olsun, Özgürlük'ün, Kurtuluş'un, Halâs'ın ıslahını hedefler.

Eskiden demonik olana ilişkin daha çok şey söyleniyordu. Burada önemli olan, kapsamlı, ilginç kitaplar üzerine çalışmak, ya da bu metinlerden sırayla alıntı yapmak değildir. Bir zamanlar etkili olmuş, şu anda da mümkün görünen bazı görüşleri taramak zor değildir. Bunun da bir anlamı olabilir ta-

bii, çünkü görüşlerin farklılığı, bizi ele aldığımız kavramın tanımına yaklaştırır.

Demonik olana, estetik-metafizik açıdan da bakılabilir. Bu durumda Demonik olanı, talihsizlik, yazgı gibi terimlerin sayfaları arasına yerleştirip ona bir doğum sakatlığı gibi bakmamız gerekecektir. Bu olguya "pathos" ortaklığı ile de yaklaşılabilir. Ama umut etmenin solo performansların en sakili olması gibi, "pathos" ortaklığı da toplumsal virtüözlüğün, bu alandaki becerilerin en berbatı olacaktır. "Pathos" ortaklığı, ıstırap çekene yarar sağlamaktan çok, bu ortaklığa soyunan kişinin kendi "Ben" sevgisini besler. Bu tür şeyler üzerine düşünmeye cesaret edemeyen kişi, kendini "pathos" ortaklığı ile korur. Bu ortaklığa girişen insan, ancak bir tür merhametle ıstırap çeken ile ilişkiye girdiğinde, ıstıraba yol açan durumun tam olarak kendi durumu olduğunu kavrar; ancak bu kişi ile kendini özdeş kılmayı bildiğinde, bir açıklama bulmak için uğraşırken, bu savaşın kendi savaşı olduğunu anlar. "Pathos" ortaklığının bir önem taşıması için, düşünce yoksunluğu getirecek her şeyden, gevşeklikten, korkaklıktan vazgeçilmesi zorunludur, bu ortaklık belki o zaman bir anlam da kazanabilir; çünkü "pathos" ortaklığını kuran kişi, ıstırabını daha yüce bir biçimde çekiyor olması açısından, asıl ıstırap çeken kişiden farklıdır. "Pathos" ortaklığı demonik olan ile bu biçimde ilişkiye geçtiğinde, artık teselli sözcüklerinin, basit ödüllerin, ya da umursamazlığın bir yeri olmayacak, çünkü bir kişi yas tutuyorsa, yas tutacak bir şeyi olacaktır. Demonik olan bir yazgıysa, bu herkesin başına gelebilir. Bunun yadsınacak bir yanı yoktur, en korkak dönemimizde bile, yalnız düşünceleri eğlenceyle, gürültülü Yeniçeri müziğiyle başımızdan atarız, Amerika'daki ormanlarda vahşi hayvanların fener tutarak, bağırarak, ziller çalarak uzak tutulması gibi. Bu nedenle, günümüzde insanlar tinsel yargının yüceliğinden haberdar olmasalar da, karışık bir akşamın ve toplumsal yaşamın beraberinde getirdiği, insanlar arasındaki, ya da erkek ve kadın arasındaki alengirli ilişkiler üzerine hayli malumat sahibi. İnsana özgü doğru bir "pathos ortaklığı", ıstırap çek-

meyi bir güvence, kendisini kollayan bir şey biçiminde kabul edecekse, ıstırabın nereye kadar yazgı, nereden sonra suç olduğunu açıklığa kavuşturmalıdır. Bu ayrım, özgürlüğün düşünceli, aynı zamanda ateşli tutkusuyla çizilmelidir; böylece bir kişi tüm dünya çökse de, güçlülüğü ile tamiri mümkün olmayan zararları ters yüz ediyor gibi görünse de, sağlam durmaya cesaret edebilecektir.

Demonik olana etik açıdan yaklaşılmış, mahkûm edilmesi gereken bir şey gözüyle bakılmıştır; ortaya çıkarılması, din adına işkence görmesi, cezalandırılması için uygulanan şiddet de herkes tarafından bilinir. Günümüzde bu uygulama tüylerimizi ürpertiyor, aydınlanmış çağımızda böyle davranılmadığını düşünerek duygulanıyoruz. Bu doğru olabilir, ama asıl övgüye değer olan duygusal bir "pathos" ortaklığı değil midir? Benim işim bu davranışı yargılamak ya da mahkûm etmek değil, sadece gözlemlemek. Etik adına başvurulan şiddet, kendi "pathos" ortaklığının daha nitelikli olduğunu iddia ediyor. Kişinin bu olgu ile düşüncede bir özdeşlik kurması, olgunun suçtan başka bir şey olmadığı konusunda kuşkuya yer bırakmıyor. Böylece, söylenecek, yapılacak bir şey kalmadığına, demonik olanın da maruz kaldığı her türlü zulüm ve şiddeti hak ettiğine ikna olunur.[65] Benzer bir alandan örnek vermek gerekirse; tanrıtanımazların –gerekirse ölümle– cezalandırılmasını salık veren Augustinus değil miydi? O "pathos" ortaklığından yoksun muydu? Yoksa onun tutumunun günümüzdekinden farklı olmasının nedeni, "pathos" ortaklığı ile korkaklığa sürüklenmemesi ve kendisi için şunu söyleyebilmesi miydi: Bu benim başıma geldiği takdirde, Tanrı, beni terk etmeyip tüm nüfuzunu kullanacak bir kiliseyi bahşediyor. İnsan günümüzde Sokrates'in uygun gördüğü

[65] Etik olarak gelişmemiş kişi, en büyük ıstırabı da çekiyor olsa, birinin kendisine açık ve dürüst olarak "Bu yazgı değil, suçtur" demesiyle rahatlar. Bu kişi doğru anlamda etik olgunluğa kavuşmuş değildir; çünkü etik kişinin, ne yazgıdan, ne de kendisini "özgürlük" adlı mücevherle kandırmak isteyen, merhamet örtüsüyle gizlenmiş estetik deli saçmalarından korkusu olmaz.

şeyden, iyileşmek için hekim tarafından kesilip biçilmekten ve dağlanmaktan ürküyor.

Demonik olana, hep tıbbi tedavi açısından bakılmıştır. Bu tedavi, hiç düşünmeden *mit Pulver und mit Pillen* uygulanır, sonra da şırınga gelir! Hekim ile eczacı bir olup, insanları korkutmaması için hastayı başkalarından yalıtırlar. Şu cesur çağımızda, ne bir hastaya öleceğini söylemeye, ne hiç olmazsa şoktan ölmesi için pastör çağırmaya, ne de birkaç sene önce bir başkasının aynı hastalıktan öldüğünü söylemeye yüreğimiz yok. Hasta yalıtılacak, durumu da "pathos" ortaklığı kurularak soruşturulacaktır. Hekim, hemen bir rapor hazırlamayı ve ortalamayı bulmak için istatistikleri incelemeyi taahüt eder. Ortalama bulunduğunda her şey açıklığa kavuşacaktır. Tıbbi tedavi görüşü, olguya tümüyle fiziksel ve bedensel açıdan yaklaşır, hekimlerin genelde yaptığı da budur, *in specio* Hoffman'ın masallarından birinde olduğu gibi, hekim burnuyla muayene eder ve "Durum ciddi," der.

Bu üç değişik görüş, ele aldığımız olgunun muğlaklığına ve bir anlamda tüm alanlara ait olduğuna işaret eder; bedensel, ruhsal ve manevi açıdan. Böylece, demonik olanın düşünüldüğünden daha geniş bir alana yayıldığını görürüz; bu durum ancak, insanın, ruh ile bedenin Tin tarafından taşınan bir sentezi olduğu görüşüyle açıklanabilir. Bu nedenle bir kişide görülen bozukluğa başkalarında da rastlayabiliriz. Demonik olana dair açıklamanın ne denli hacimli bir yer kapladığını fark etmek, demonik olan ile ilgilenenlerin kendilerinin de bu kategoriye dahil olduğunu, bunun izlerinin –herkesin bir günahkâr olduğu kadar kesin biçimde– herkeste bulunduğunu anlamamızı sağlar.

Demonik olanın taşıdığı anlamlar zaman içerisinde değiştiği için, artık hiçbir şeyi imlemez hale geldi, o zaman da akla gelen tek şey, bu kavramın tanımını mümkün mertebe daraltmak oldu. Bu nedenle, dikkatlerin işaret ettiğimiz yerde yoğunlaşması gerekir. Masumiyet durumunda, demonik olanın bir sorun teşkil etmesi mümkün değildi. Öte yandan, kişinin tümüyle kötülükten ibaret olacağı, kötülükle sözleş-

me yapılacağı gibi hayalî düşüncelerin de terk edilmesi gerekir. Eski dönemlerde uygulanan şiddetin bir çelişki içermesinin nedeni de budur; insanlar bunu kabul ettikleri halde cezalandırmaktan geri durmazlardı. Ama ceza, sadece öz-savunmayı değil, kurtarmayı da amaçlıyordu (hem hafif cezalara, hem de ölüm cezasına tâbi olanları). Ama bir kurtuluş düşüncesi varsa, insan tümüyle kötülüğe mahkûm değildir, insan tümüyle kötülüğün elindeyse, cezalandırma da bir çelişki olacaktır. Demonik olan nereye kadar psikolojinin sorunudur diye sorulursa, demonik olanın bir durum olduğunu söyleyeceğim. Tekil günah işleme edimi, bu durumdan sürekli biçimde türeyebilir. Ama bu durum, masumiyet ile ilişkisi açısından nitel sıçramanın vaz ettiği bir etkinlik olsa da, sonuçta bir olanaktır.

Demonik olan, "iyi"ye ilişkin bir kaygıdır. Özgürlük, masumiyet durumunda kendisi olarak vaz edilmiş değildir; özgürlüğün olanağı kişide Kaygı halinde ortaya çıkar. Bu durum, demonik olanda tersine çevrilmiştir. Özgürlük, özgürlük-olmayan olarak vaz edilir; çünkü özgürlük yitirilmiştir. Özgürlüğün olanağı burada da Kaygı'dır. Arada mutlak bir fark vardır, çünkü özgürlüğün olanağı burada özgürlük-olmayan biçiminde karşımıza çıkar; bu da Özgürlük'ün tam karşıtıdır ve Özgürlük'e yöneltilmiş bir nitelendirmedir.

Demonik olan, kendi içine kapanmak isteyen, özgürlük-olmayan bir durumdur; bu ise olanaksızdır. Demonik olanın her zaman koruduğu bir ilişki vardır, bu da yok olduğunda, ortada hiçbir şey kalmaz ve Kaygı kendini [iyi ile olan] teması aracılığıyla gösterir. (Bkz. Yeni Ahit'te bu konuda söylenenler).

Demonik olan, *kendi içine kapanan* ve *özgür-olmayan bir biçimde açılan* durumdur. Her iki açıklama da aynı şeyi imler, çünkü içine kapanması dilsizleşmesidir, kendini ifade etmesi ise, istencine aykırı olarak gerçekleşir; özgür-olmayanı taşıyan, ya da onun zemini olan Özgürlük, kendisiyle dolaysız ilişki kurar ve özgür-olmayana isyan edip onu arkasından vurur, böylece Kaygı içindeki kişi de, kendi istencine ihanet

etmiş olur. Bu durumda kendi içine kapanmak, ayrı bir anlamda düşünülmelidir, çünkü terimin genel kullanılışı, en yüce özgürlüğü imler. Brutus, İngiltere Kralı V. Henry, Galler Prensi vd., kendi içine kapanmaları "iyi" ile vardıkları bir sözleşme olduğu ortaya çıkınca, durumlarını meşrulaştırmışlardır. Böyle bir içe kapanma coşkunluktur, coşkun bir kişi de, tek ve büyük bir düşüncenin çukuruna saplanmış insandan çok daha güzel, daha soyludur. Buna karşıt olarak, ben "içe kapanma"yı κατ' ἐξοχήν özgürlük-dışı olmak biçiminde kullanıyorum. Kötü için, genelde daha metafizik bir terim olan "olumsuzlama" kullanılır. Kötü'nün etkisi kişide ortaya çıktığında kullanılan etik ifade, bu "içe kapanma"dır. Demonik olan, başka bir şey ile değil; kendisi ile, kendi içine kapanır, varoluşa ilişkin derinlik de burada bulunur: Özgürlük-olmayan, kendi kendini mahkûm eder. Özgürlük her zaman Aşşayi Rabbani'ye ait olandır (sözcüğü dinî anlamında almamızın bir zararı olmaz); özgürlük-olmayan giderek daha fazla içine kapanır ve Tanrı ile bir olacağı bu âyinden kaçınır. Bu durum her alanda gözlemlenebilir; kendini hipokondride, aşırı sinirlilikte, yüksek tutkularda açığa çıkarır ve derin bir yanlış anlama ile suskun sistemini kurar.[66] Özgürlük içe kapanma ile temas ettiğinde, Kaygı ile tanışır. Sokak ağzında "Oradan bununla çıkılmaz" diye yararlı bir söz vardır. İçe kapanma tam olarak dilsizleşmektir. Dil ile sözcük, kişiyi içe kapanmanın boş soyutlamasından koruyan tek şeydir. Demonik olana x diyelim, özgürlük ile ilişkisi, x dışındadır. Demonik olan, kural olarak, istencine aykırı olarak "oradan bununla çıkar". Dil, ister istemez iletişimi gerektirir. Yeni Ahit'te bir Demon, İsa'ya yaklaşıp τί ἐμοὶ καὶ σοί [Seninle ne yapacağım] diyor ve İsa'nın kendisini ("iyi"ye ilişkin kaygısını)

[66] Demonik olanın sınırlarının sanıldığından daha geniş olduğu belirtilmişti. Önceki paragrafta, öteki yöndeki oluşumlar belirtilmişti, şimdi de ikinci oluşum dizisini serimliyoruz, aradaki ayrım daha da netleştirilebilir. Daha iyi bir ayırt etme yöntemi bilen varsa, kendi sınıflandırmasını tercih etsin, ama bu alanda dikkatli adım atmak gerektiğini de bilsin, yoksa her şey birbirine dolanır.

yok etmek için geldiğini söylüyordu. Ya da bir Demon İsa'ya başka yöne gitmesi için yalvarıyordu. (Kaygı, "kötü"ye ilişkin olduğunda (Bkz. §1) kişi Kurtarıcı'ya sarılır.)

Yaşamın her alanında, her düzeyde, buna ilişkin çok sayıda örnek vardır. İnatçı bir suçlu itirafta bulunmayacaktır (demonik olan tam da burada, ceza çekereken duyduğu acı nedeniyle "iyi" ile temas etmeyi reddetmekte bulunur). Böyle birine uygulanan ender bir yöntem, sessizlik ile gözün gücünü kullanmaktır. Bir engizisyoncu, tek bir kasını on altı saat bile oynatmayacak kadar fiziksel dayanıklılığa ve ruhsal esnekliğe sahipse, yöntem başarıya ulaşacak ve itiraf kendiliğinden dökülecektir. Kişinin yalnızlığa mahkûm edilmesi, hissizleşmesine yol açar. Ama bu sessizlik, yargıcın ve her şeyi kaydeden görevlilerin mevcudiyetinde, en derine inen, keskin bir sorgulamaya dönüşür; en korkunç işkence olmasına rağmen, buna izin vardır, uygulanması ve sonuç alınması ise sanıldığı kadar kolay değildir. "İçe kapanma"yı zorlayacak tek şey ya daha yüksek mertebede bir demon (çünkü her şeytan kendi zamanının kralıdır), ya da suskun kalmaya tümüyle muktedir olan "iyi"nin kendisi olabilir; birisi hüner göstermeye kalkışıp suskunluğu deşmeye kalkarsa utanç verici duruma bu kez engizisyoncu düşecek, sonunda kendisinden korkup suskunluğu bozacaktır. Aşağı mertebede bir demon ile Tanrı bilinci gelişmemiş birisi karşılaştığında, "içe kapanma" koşulsuz biçimde galip gelecektir, çünkü ilkinin sağlam duracak gücü yoktur, ikincisi ise tüm masumiyetiyle ihtiyatsız, açık kalpli yaşamaya alışmıştır. İçine kapanan insanların bu masumlar üzerindeki iktidarı inanılmaz derecededir, bu açık kalpliler sonunda bir sözcük koparabilmek için yalvarmaya başlarlar, ama zayıfa bu kadar yüklenmek de doğru değildir. Böyle şeylerin hep prensler ile Cizvitlerin arasında olduğuna inanılır, bunu daha iyi anlamak için Domitian'a, Cromwell'e, Alba'ya, bakalım, herhangi bir Cizvit bu sınıflandırmaya uygun düşecektir. Ama bu durum onlarla sınırlı kalmaz, düşünüldüğünden daha sık yaşanır. Bu olgu için karar vermekte gene de dikkatli olunmalıdır, çünkü durum ay-

nı olsa da, buna yol açan nedenler birbirinin karşıtı olabilir, çünkü içe kapanma gaddarlığını ve işkencesini uygulayan kişinin kendisi de konuşmayı arzular ve vahyi taşıyacak daha yüksek mertebede bir demonu bekler. Bununla birlikte, içe kapanma işkencesini uygulayan kişi, bencilce kendi "içe kapanma"sına bağlanabilir. Bu konuda –hiç denemesem de– kapsamlı bir kitap yazabilirdim, bu da Paris ve Londra'daki günümüz gözlemcilerinin kurduğu geleneklere uygun düşerdi; sanki bu ziyaretlerle seyyar satıcı gevezeliklerinden daha önemli bir şey elde edilebilirmiş gibi. Bir gözlemci sadece kendi üstünde yoğunlaşsa, ona insan ruhunun mümkün tüm durumlarını anlaması için beş erkek, beş kadın ve on çocuk yeterli gelir. Söyleyeceğim şeylerin, özellikle çocuklarla ilgilenen, ya da onlarla bir ilişkisi bulunanlar için anlamlı olacağını düşünüyorum. Bir çocuğun ulvi "içe kapanma" kavramıyla yetiştirilip yanlış anlaşılacak biçimlerden korunmasının sonsuz büyüklükte önemi vardır. Dışarıdan bakılırsa, zamanı geldiğinde bir çocuğu yürümesi için bırakmak kolay görünebilir; ama tinsel açıdan bu o kadar da kolay değildir. Kişi kendini tinsel açıdan çok güç olan bu işten bir dadı tutarak ya da yürüme aleti alarak muaf tutamaz. Ustalık, henüz mevcut durum ortada yokken, sürekli mevcudiyeti sağlayabilmek, böylece çocuğu kendi gelişimine bırakmak, gelişmenin kendisi hakkında da açık bir fikir sahibi olmaktır. Ustalık, aynı zamanda, çocuğu en yüce mertebede, mümkün en geniş ölçekte kendi haline bırakmak, her şeyin farkında olarak, ama bunu hissettirmeyerek, bu açık terk edilişi ifade etmektir. İstediği takdirde insan her şeyi yapmaya muktedirdir. Çocuğun emanet edildiği baba ya da eğitmen, her şeyi yapıp küçüğü kendi suskunluğuna kapanmaktan alıkoyamazlarsa, sonsuza dek sürecek bir sorumluluk altına girmiş olurlar.

Demonik olan, "içe kapanma"dır, demonik olan, "iyi"ye ilişkin Kaygı'dır. İçe kapanma ve onun içeriği için x diyelim; bu, en korkunç, en önemsiz olanı, yaşamdaki mevcudiyetini çok az kişinin düşleyebileceği, kimsenin dikkate almadığı

sözler söyleyen bir korkunçluğu imleyecektir.[67] O zaman "iyi"nin x olarak anlamı nedir? O, dışarıya açılmayı imler.[68] Dışarıya açılma en yüce olanı imlediği gibi (ulvi anlamda Halâs), en önemsiz olanı da belirtebilir (arızî bir düşünce). Bu bizi huzursuz etmemeli; çünkü kategori aynı kalacaktır, her ikisindeki olgu –demonik olmaları– kafa karıştıracak kadar farklı görünmesine rağmen, ortaktır. Dışarıya açılma burada "iyi"yi imler; bu terim Kurtuluş'un ilk ifadesidir. Eski bir deyiş vardır: "*Sözcük* söylendiğinde büyü kalkar"; ismi söylendiğinde de, uyur gezer gözlerini açar.

"İçe kapanma" ile "Dışarıya açılma"nın çatışma biçimlerinin sayısı, birçok küçük farklılığı içererek sonsuza uzayabilir, çünkü tinsel yaşamın coşkulu büyümesi, en az doğadaki büyüme kadar görkemlidir, tinsel durumların çeşitliliği de, çiçek türlerinden daha fazladır. "İçe kapanma", "dışarıya açılma"yı ve onun dış dünyadan getireceklerini arzulayabilir. (Bu bir yanlış anlamadır, çünkü "dışarıya açılma" içinde vaz edilen özgürlük ile "dışarıya açılma"yı vaz eden özgürlük arasında dişil bir ilişki vardır. Böylece, içine kapanmış kişi daha mutlu olsa da, özgürlük-olmayan varlığını sürdürebilir.) "Dışarıya açılma"yı bir noktaya kadar istese de, gene de yeniden tümüyle içine kapanacağı bir kalıntıyı da korur. (Bu durum, *en gros* bir şey yapılamayacak aşağı seviyedeki tinlerde görülür.) "Dışarıya açılma"yı isteyebilir, ama *incognito* olarak. (Bu "içe kapanma"da yatan çelişkidir, örnekleri şair-varoluşunda görülebilir.) "Dışarıya açılma" zaferini ilan etmiş olabilir, ama tam o anda "içe kapanma" son bir

[67] Gözleme derin bir anlam yüklenmek isteniyorsa, bu kategoriyi kullanmak *conditio sine qua non* olacaktır. Bu olgu bir yere kadar var ise, çok kimse bundan haberdar olup açıklamakta aciz kalır, çünkü kategoriden yoksundurlar. Ellerinde kategori olmuş olsaydı, bu olgunun izlerine rastladıkları yerde kullanacakları bir anahtarları olacaktı; çünkü olgu kategorinin içinde olduğunda, ona zilin cinlerinin zile itaat etmesi gibi boyun eğer.

[68] "Dışarıya açılma" terimini bilerek kullandım. Bu terimin ve onun demonik olan ile ilişkisinin –sanki dışsal bir ilişkiymiş, ancak itirafla açılıp kavranabilecekmiş gibi– yanlış anlaşılmasından korksaydım kesinlikle başka bir terim seçerdim, ama burada dışsal olanın yapabileceği bir şey yoktur.

çabayla "dışarıya açılma"yı gizemli bir hale dönüştürecek beceriyi gösterir ve asıl kazanan da kendisi olur.[69]

Daha ileri gitmeye cesaret edemiyorum; bir cebir işleminden ibaret isimlendirme etkinliğini nasıl tamamlayabilirim, en iyisi "içe kapanma"nın betimini vermek, ya da monoloğunun duyulabilir olması için onun suskunluğunu bozmak, çünkü monolog onun sözüdür, zaten içine kapanmış bir kişiyi de "kendi kendine konuşuyor" diye tanımlarız. Burada sadece Hamlet'in iki dostuna öğütlediği gibi, "Aklınızda kalsın yalnız, dilinizde değil"[70] diyeceğim.

Sözünü edeceğim çatışmanın barındırdığı çelişki, ürkütücülüğü itibariyle "içe kapanma"yı aratmıyor. İçine kapanmış kişinin kapanmışlığında örttüğü şey o denli korkunç olabilir ki, bunu kendine bile telaffuz etmeye cesaret edemez. Çünkü söz ile yeni bir günah işleyecek, ya da yeniden söylediği şeyin cazibesine kapılacaktır. Bu durumun gerçekleşmesi için, kişinin saf olan ile olmayanın bir karışımı olması gerekir, buna da nadiren rastlarız. Çoğunlukla kişi, korkunç bir şeyi taşırken kendi kendinin efendisi değildir. Benzer bir şekilde, sarhoşluktan kendinden geçmiş kişi, sonradan güçlükle hatırlayacağı şeyler yapar, durumun yabanlığının farkında olduğu için, kim olduğunu bile bilmez. Bir zamanlar bilinç yitimine uğramış kişi, iyileştikten sonra eski durumuna ilişkin belleğinde bir şeyler bırakırsa benzer bir durumla karşılaşırız. Bu olgunun demonik olup olmadığını belirleyecek şey, kişinin dışarıya açılma ile ilgili tutumudur; özgürlük ile bu durumun içine girip durumu özgürlük dahilinde kabullenip kabullenmediğidir. Kişi bunu yapıyor değilse, karşımızda de-

[69] "İçe kapanma"nın *eo ipso* yalanı, ya da doğru olmayanı imlediği görülebilir. Ama doğru olmayan, özgürlük-olmayandır ve "dışarıya açılma"ya ilişkin kaygı taşır. Şeytan'dan yalanların babası diye söz edilmesinin nedeni de budur. Yalan ile doğru olmayan, yalan ile yalan, doğru olmayan ile doğru olmayan arasında büyük farklılıklar bulunduğunu kabul ediyorum, ama kategori gene de aynı kalır.

[70] *Hamlet*, 1:2. "And whatsoever else shall hap tonight/Give it an understanding but no tongue". Bu çeviri Sabahattin Eyüboğlu'na aittir. – ç.n.

monik bir olgu vardır. Bu söylediğim unutulmamalı, çünkü bunu isteyen kişi de aslında demoniktir. O kişinin iki isteği var demektir; biri vahyi isteyen aşağı ve güçsüz bir istek, öteki "içe kapanma"yı isteyen güçlü bir arzu, ama bu isteğin daha güçlü olması, o kişinin aslında demonik olduğunun işaretidir.

"İçe kapanma", isteksiz bir "dışa açılma"dır. Kişi ne denli güçsüzse, içe kapanma için özgürlüğünün esnekliğini ne denli tüketmişse, sırrın açığa çıkması da o kadar yakınlaşır. Hafif bir temas, bir bakış, vb., o kişinin korkması, ya da "içe kapanma"nın içeriği ile ilgili olarak komik karından konuşma etkinliğinin başlaması için yeterlidir. Karından konuşma dolaysız, ya da us yitimine uğramış birinin başkasını işaret edip kendi durumuna ihanet etmesi gibi dolaylı olabilir, o kişi şöyle der: Bundan hoşlanmadım, kesin deli bu adam. Dışarıya açılma, mutsuz birinin sırrını herkese anlatması gibi, kendini sözcüklerle ifade edebilir. Yüz, özellikle bakış bir ifade biçimi olabilir, çünkü kişi gözleriyle sakladığı bir şeyi bilmeden ifşa eder. İnsanın anlamaktan korktuğu suçlayıcı bir bakış, ya da gönülsüz çekilmiş telgraf gibi insanın merakını cezbetmeyen, hüzün veren, yalvaran bir bakış vardır. "İçe kapanma"nın içeriği ile ilgili olarak, tüm bunlar komik de olabilir; gülünçlükler, boş sözler, kibir, çocukça laflar, küçük hasetler, basit tıbbi delilikler, vb. kendilerini bu yolla gönülsüz Kaygı dahilinde ifade ederler.

Demonik olan, "bir andalık"tır. "Bir andalık" da, "içe kapanma"yı başka bir açıdan tanımlayacak yeni bir ifadedir. Demonik olan, içeriği açısından "içe kapanma"dır, zaman açısından ise "bir andalık" diye tanımlanır. "İçe kapanma", kişinin kendi Ben'iyle olan değilleyici ilişkisinin sonucudur ve kendini giderek daha çok iletişimden yalıtır. İletişim, sürekliliğin ifadesidir, sürekliliğin değillemesi ise "bir andalık"tır. "İçe kapanma"nın olağandışı bir sürekliliğe sahip olduğu varsayılabilir; ama bunun tam tersi doğrudur, çünkü kişinin yavan, güçten düşüren çözülmesi bir süreklilik arzetse de, bu yalnızca görünüş halindeki bir sürekliliktir. "İçe kapanma"daki sü-

reklilik, en iyi sürekli kendi ekseninde dönen çıkrığın yarattığı başdönmesiyle karşılaştırılabilir. "İçe kapanma", kişiyi tekdüze aynılığın hüzünlü *perpetuum mobile*'si olan deliliğe sürüklüyor olmasa da, kişi gene de yaşamının geri kalanında belirli bir sürekliliği koruyacaktır. Bu süreklilik ile ilişki içinde, "içe kapanma"nın sahte sürekliliği, kendini "bir andalık" biçiminde gösterir. Bir an ordadır, bir sonrakinde ise gitmiştir, tümüyle, bir daha dönmemek üzere. Bu dirim bir sürekliliğe dönüştürülemez, kendini bu tarzda ifade eden şey "bir andalık"tır.

Demonik olan bedensel bir şey olsaydı, hiçbir zaman "bir andalık" biçiminde tanımlanamazdı. Deliliğe ait belirtiler yinelendiğinde, sonunda bir yasa keşfedilir, bu yasa da "bir andalık"ı bir dereceye kadar ortadan kaldırır. Ama "bir andalık"ın bildiği hiçbir yasa yoktur. "Bir andalık" doğaya değil, ruha ait bir olgudur; o özgürlük-olmayanın bir ifadesidir.

"Bir andalık", demonik olan gibi, "iyi"ye ilişkin bir Kaygı'dır. "İyi", sürekliliği imler, çünkü Kurtuluş'un ilk ifadesi sürekliliktir. Böylece, kişinin geri kalan yaşamı bir dereceye kadar süreklilik içinde geçse de, "içe kapanma" kişide sürekliliğin bir hokkabazlığı olarak bulunur, bu tür yalancı bir süreklilik de sadece kendisi ile iletişim kurar, bu nedenle de her zaman "bir andalık" olarak kalır.

"İçe kapanma"nın içeriği ile ilişkisi çerçevesinde, "bir andalık" korku verici olanı imleyebilir, ama "bir andalık"ın etkisinin, durumu gözlemleyen kişiye komik olarak görünmesi de mümkündür. Bu açıdan, herkeste az çok "bir andalık" bulunur, herkesin bir sabit fikri olması gibi.

Bunun üzerinde daha fazla durmayacağım, ama kategori üzerine yaptığım tanımı destekleyecek biçimde, "iyi" ile olan ilişkisi açısından, "bir andalık"ın her zaman Kaygı'ya borçlu kaldığının altını çizeceğim, çünkü Özgürlük'ün içine yayılmakta gönülsüz olduğu bir şey vardır. Kaygı'nın "kötü"ye ilişkin olduğu durumlarda, "bir andalık", zayıflık demektir.

Demonik olanın nasıl "bir andalık" biçiminde tanımlandığını açıklığa kavuşturmak için, demonik olanı salt estetik

bir bakış açısından ele almak gerekebilir. Ortaya bir Mephistopheles çıkarılacaksa, niyetimiz de onu özü itibariyle anlamak değil dramaturjideki bir öğe olarak kullanmaksa, ona "söz" atfetmemiz gerekir. Ama bu durumda Mephistopheles kendisi olarak tasarlanmayacak; kötü, kurnaz, dolap çeviren bir zihne indirgenmiş olacaktır, sanki Şeytan üç bin yıl oturup insanı nasıl mahvedebilirim diye düşünmüş, sonunda da bunun yolunu bulmuş gibi. Burada "üç bin yıl"a vurgu yapılır, iddia edilen de demonik olanın uzun düşüncelere dalmış, içine kapanmış durumudur. Biri Mephistopheles'i bu yolla ortadan kaldırmayı hedefliyorsa, başka bir tasarım biçimi seçmesi gerekecektir. Yukarıda belirtilen haliyle Mephistopheles tümüyle bir taklit unsuru olmuştur.[71] Kötülük kuyusundan gelen en korkunç sesler, taklidin sınırları içinde yer alan sıçramanın "bir andalık" durumunun etkisini bırakmaz. Sessizliği korkunç bir sözcük kırsa, bu sözcük de isterse Shakespeare'e, Byron'a, Shelley'e ait olsun, sözün, umutsuzluğu ve kötülüğün dehşetini anlatmaya yarayan halâskar yapısı gereği, hiçbir şey sessizlik kadar ürkütücü olamaz. Taklit, "bir andalık" olmadan, onu ifade edebilir. Bu açıdan, bale ustası Bournonville sahneye koyduğu Mephistopheles nedeniyle övgüyü hak ediyor. Mephistopheles'i izleyen kişiyi kaplayan dehşet, pencereden sıçrayıp, "sıçrama" olarak hareketsiz kalıyor!

Avlanan kuşun ve vahşi hayvanın sıçramasını andıran sıçramadaki bu âni hareketin ikili bir ürkütücülüğü vardır, çünkü her ikisi de aynı devinimsiz durumdan sıçramışlardır; bu âni hareketin etkisi sonsuzdur. Bu nedenle Mephistopheles mümkün olduğunca az yürümelidir, çünkü yürümenin kendisi de sıçramaya yönelik bir çeşit geçiştir ve sıçrama olana-

[71] *Ya/Ya da*'nın yazarı (*Enten/Eller*), Don Giovanni'nin aslında müziğe ilişkin bir figür olduğunu söylemiştir. Mephistopheles'in aynı biçimde taklide ilişkin bir unsur olduğu da doğrudur. Taklit unsurunu ilgilendirenler, müziğe ait olanı da ilgilendirir. Her şeyin bir taklit ve müzik olduğu da ileri sürülmüştür. *Faust* balesini ele alalım. Bestecisi Mephistopheles'in taklit unsuru olmasının ne anlama geldiğini anlasaydı, *Faust*'u da asla bestelemezdi.

ğının önceden sezilmesini sağlar. Böylece Mephistopheles'in *Faust* balesindeki ilk ortaya çıkışı teatral bir değişiklik olmasa da son derece derin bir düşüncedir. Sözcükler ve konuşma, *in abstracto* bakıldığında ne denli kısa olursa olsun, zaman içinde duyuluyor olması nedeniyle her zaman belirli bir sürekliliği içerir. Ama "bir andalık", süreklilikten yapılan tam bir soyutlamadır; hem geçmişten, hem de gelecekten. Bu Mephistopheles için de geçerlidir; o henüz görünüyor değildir, yaşam kadar geniş, dinç ve zinde, orada durur, süratini belirtecek en güçlü ifade de onun bir sıçrama içinde duruyor olduğudur. Sıçrama yürümeye dönüşürse, etki de zayıflar. Mephistopheles bu biçimde tasarlandığı için, sahneye girişi de demonik olanın etkisini verir; gece çalışan bir hırsızdan daha âni ortaya çıkar, çünkü hırsızdan beklenen gizlice gelmesidir. Ama Mephistopheles kendini açığa vurur, o demonik olan biçimindeki "bir andalık"tır. Böylece demonik olan, ileriye yönelik devinimde "bir andalık"tır, bir kişide böylece ortaya çıkar, böylece o kişi olur. Demonik olan, kişiyi ister tümüyle ele geçirmiş, ister bir zerresine sızmış olsun, o kişi demoniktir. Demonik olan böylece her zaman varlığını sürdürür ve özgürlük-olmayan kaygıya kapılır, demonik olanın kaygısı da bu şekilde devinir. İmdi, demonik olanın taklide yönelik eğilimi –"güzel" değil, "bir anda, âniden" anlamında– yaşamın gözlem yapmaya imkân veren bir fırsatıdır.

Demonik, içeriksiz, sıkıcı olandır.

Demonik olanın "bir andalık" biçiminde tasarlanışından doğan estetik probleme dikkat çekmiştim. Söylediğimi daha açık hale getirebilmek için aynı sorunu yeniden gündeme getireceğim. Bir demoniğin konuşması tasarlanacaksa, bu sorunu çözecek sanatçı kategoriler hakkında ihtiyatı elden bırakmamalıdır. Demonik olanın aslında taklide yönelik olduğunu bilse de, "bir andalık" konusunda başarılı olamaz, çünkü "bir andalık", sanatçının dizeleriyle araya girer. Sanatçı bir takım sözcüklerle aldatmacaya başvurmayacak, dolayısıyla tam tersini, sıkıcı olanı tercih edecektir. "Bir andalık"a karşılık gelen süreklilik, "imha" diye adlandırılabilir. Sıkıcılık,

imha, Hiçlik'te ortaya çıkan bir sürekliliktir. Artık söylencede belirtilen sayı daha değişik bir açıdan ele alınabilir. Üç bin yılın altının çizilmesinin nedeni "bir andalık"ı vurgulamak değildir, bilakis, zamanın muazzam genişliği, "kötü"nün korkunç boşluğunu ve içeriksiz oluşunu ortaya çıkarır. Özgürlük, süreklilikteki bir durgunluktur. Bunun karşıtı "bir andalık" olmakla birlikte, ölüp gömüleli uzun zaman olmuş gibi görünen bir adama bakıldığında akla gelen sükûneti de çağrıştırır. Bunu kavrayan bir sanatçı, demonik olanın tasarlanmasının, komik olanın keşfine de yaradığını anlar, çünkü komik olanın etkisi de aynı biçimde yaratılır. "Kötü"nün tüm etik belirlenimleri dışarıda bırakılıp sadece boşluğun metafizik belirlenimleri kullanıldığında, ortaya önemsiz bir sonuç çıkar; "komik", buna kolaylıkla bir nitelik olarak yüklenebilir.[2]

İçeriksiz ve sıkıcı olan, içe kapanmayı imler. "İçe kapanma" belirlenimi, "bir andalık" ile ilişkisi içinde, içerik üzerine tefekkürde bulunur. "İçeriksiz" ile "sıkıcı olan" belirlenimleri içerik üzerinde, "içe kapanma" da içeriğe karşılık gelen form üzerinde tefekkürde bulunur. Kavramsal belirlenimin tümü böylece tamamlanır, çünkü içeriksiz olanın formu "içe kapanma"nın kendisidir. Şu unutulmamalıdır ki, benim sözlüğümde kişi Tanrı'ya ya da "iyi"ye doğru kapanamaz, çünkü bu çeşit bir kapanma en büyük yayılmayı imler. Böylece, kişi dünyanın geri kalanından elini eteğini çekmiş olsa da, bilinci geliştikçe yayılımı da genişler.

Günümüz felsefesinde kullanılan terimlere baktığımda, demonik olanın, arkasından bakıldığında bir boşluk gördü-

[2] Böylece, küçük Winsløv'ün [J.L. Heiberg'in] *De Uadskillelige* [Ayrılamayanlar] oyununda üstlendiği Klister [Tutkal] rolü derin bir tasarım olmuştur, çünkü o doğru bir şekilde, komik olanı sıkıcı olan biçiminde anlamıştır. Sürekliliği olan bir aşk ilişkisi tam tersini, sonsuz bir boşluğu imler (Klister kötü, sadakatsiz biri olduğu için değil, tam tersine samimi bir aşk duyduğu için, ama o gümrükte olduğu gibi aşk ilişkisinde de fazladan bir gönüllüdür), vurgu sıkıcı olana yapıldığında bunun da komik bir etkisi olur. Klister'in gümrükteki komikliğinin kesinliği yoktur, çünkü bir ilerleme yoksa bu onun suçu değildir, aşk ilişkisinde ise kendi kendisinin efendisidir.

ğümüz peri kızı gibi, değilleyici bir hiçliği imlediğini söyleyebilirim. Ama bu tanımı tercih etmem, çünkü toplumsal çerçevede kullanılan bu terimler öylesine esnek ve yumuşaktır ki herhangi bir şeyi de imleyebilir. "Değilleyici" terimini kullanacak olursam, içeriksiz olanın "içe kapanma"yı karşıladığı gibi, bence bu terim de hiçliğin formunu imler. Bununla birlikte, değilleyici olanın dış mihraklı olma gibi bir kusuru vardır; "içe kapanma" durumun kendisini tanımlarken, değilleyici olan, ilişkiyi değillenmiş başka bir şey ile kurar.

Değilleyici olan günümüz felsefesinin şapkasına koyduğu arılardan kurtulup bu şekilde anlaşılırsa, onun demonik olanı imlemesine bir itirazım olmaz. Değilleyici olan giderek bir vodvil karakterine dönüşür; bu laf da beni hep güldürür, önce trompetçi, sonra basit bir gümrükçü, en sonunda da hancı ve postacı olan gülünç karakterlerden birini gerçek yaşamda ya da Bellmann'ın şarkılarında gördüğümüzde gülümsememiz gibi. Böylece ironi, değilleyici olarak açıklanmıştır. Hegel bu açıklamayı ilk keşfeden kişiydi, ama tuhaf bir biçimde onun da ironiden pek haberi yoktu. Bunu dünyaya ilk kez takdim edip isim babalığını yapan Sokrates oldu, onun ironisi tam bir "içe kapanma" idi: Önce kendini öteki insanlardan yalıttı, sonra ilahi olana yayılabilmek için içine kapandı, kapısını kapatıp gizliliği sağlamak için dışarıdakilerle işaret diliyle konuşan kişi gibi[*1] – bu kimsenin dikkatini çekmemiştir. Tesadüfi bir durumda "ironi" sözcüğü kullanıldığında o artık ironidir. Sonra papağanlar sahneye çıkar, yeryüzü tarihini incelemiş olmalarına karşın temaşa etmekten acizdirler; kavramları, soylu sınıftan gençlerin kuru üzümleri bildiği kadar bilirler, bir manavı ehil kılmak için sınava tâbi tutup kuru üzümlerin nereden geldiğini sormuşlar, o da "Biz Tvergaden'daki profesörden alıyoruz," demiş.

Şimdi, demonik olanı "iyi"ye ilişkin Kaygı olarak tanımlayan açıklamaya dönüyoruz. Özgürlük-olmayan kendini tümüyle kapatıp tözsel bir öğe olmayı becerebilirse, ama öte

[*1] Matta İncil'i 6:6. – ç.n.

yandan bunu sürdürmeyi istemezse[74] (özgürlük-olmayan iradesini yitirip bir şeyi istediğinde doğan çelişki buradadır), demonik olan artık "iyi"ye ilişkin Kaygı duymayacaktır. Böylece Kaygı, kendini en açık biçimde temas ânında ortaya koyar. Demonik olan ister tekil bireyde var olan korkunçluğu imlesin, ister güneşteki bir leke ya da mısır koçanında beyaz bir nokta olsun, bütünlüğü ile kısmiliği aynı niteliğe sahip olacaktır; en küçük parçası ile bütünlüğü, "iyi"ye ilişkin aynı Kaygı'yı duyacaktır. Günahın vurduğu pranga, aynı zamanda Özgürlük-olmayandır, ama yukarıda belirtildiği gibi, doğrultuları farklıdır, günah ile ilgili Kaygı "kötü"ye yöneliktir. Bu akılda tutulmazsa hiçbir açıklama mümkün olmaz.

Böylece özgürlük-olmayan, demonik olan, bir durumdur, psikoloji de buna bir durum olarak bakar. Öte yandan etik, yeni günahın bu durumdan nasıl sürekli olarak doğduğunu görür, çünkü durum ile devinimin birliği "iyi"den başka bir şey değildir.

Bununla birlikte özgürlük, değişik biçimlerde yitirilebilir, böylece demonik olanda da bir farklılık bulunabilir. Sözünü ettiğim farkı şu yargılarla belirteceğim: Özgürlük bedenselruhsal olarak ve ruhun soluğuyla yitirilmiştir.[75] Okuyucu benim demonik olan kavramını geniş bir biçimde kullanmama alışıktır, ama bu kullanım kavramın sınırlarının dışına taşmaz. Demonik olandan önce ürküp sonra umursamayacağımız bir canavar yaratmanın bir hayrı dokunmaz, çünkü sonuçta demonik olan, yeryüzündeki varlığını birkaç yüzyıldır

[74] Demonik olanın ve dilsel kullanımının yarattığı yanılgıya rağmen bu tuzağa düşülmemelidir; çünkü bu durumu açıklamak için böyle terimlerin kullanılması, insana özgürlük-olmayanın özgürlüğe ait bir olgu olduğunu ve doğal kategorilerle açıklanamayacağını unutturabilir. Özgürlük-olmayan en güçlü ifadelerle iradeden yoksun olduğunu beyan etse de bu doğru değildir, o her zaman arzudan daha güçlü bir iradeye sahiptir. Bu durum çok yanıltıcı da olabilir, çnkü bir kişi kendi sofist yönteminin üstünde bir kategori ile umutsuzluğa sürüklenebilir. Bundan korkmak için bir neden yoktur, ama gençlik hayalleriyle oyalananlar bunu kendi alanlarında denemeseler iyi olur.

[75] Kierkegaard, Eski Yunanca pneuma teriminden hareketle *pneumatisk* sözcüğünü kullanıyor. – ç.n.

sürdürüyor. Böyle bir varsayım büyük bir aptallıktır, ama bu varsayım, özellikle tinsel alanda kullanılıyor olmasının dışında, hiçbir zaman günümüzdeki kadar yaygın olmamıştı.

I. Bedensel-Ruhsal Olarak Yitirilen Özgürlük

Burada ruh ile beden ilişkisi üzerine ne iddialı bir tefekkür sağanağını, ne de ruhun hangi anlamda bedenini yarattığına (ister Yunan, ister Alman tarzında olsun), ya da Schelling'in ifadesini hatırlarsak, ruhun cismanileştirme etkinliğiyle bedenini hangi anlamda ürettiğine ilişkin bir tartışma açmayı amaçlıyorum; bunlara ihtiyacım yok. Amacıma yönelik olarak, kendimi olabildiğince ifade etmeye çalışacağım: Beden, ruhun ve Tin'in bir organıdır. Bu ilişki sona erdiği an bedenin isyanı başlar ve Özgürlük derhal beden ile kendisine karşı bir ittifaka girişir; işte o zaman, özgürlük-olmayan, demonik olan biçiminde oradadır. Bu ve bir önceki bölümlerde geliştirilen düşünceler arasındaki farkı hâlâ tam kavrayamayan biri varsa yineleyebilirim. Özgürlük isyankâr tarafa ilişmediği sürece, isyandan doğan kaygı varlığını sürdürür, ama "iyi"ye değil, "kötü"ye ilişkin bir kaygı olarak.

Bu alanda demonik olanın içerdiği sayısız ince ayrım rahatlıkla görülebilir; bazıları ancak mikroskopla teşhis edilecek kadar küçüktür, bazıları da, ayrımların görülebilmesi için kategorinin çok esnek kullanılmasını gerektirecek kadar diyalektiktir. Aşırı duyarlılık, aşırı heyecan, sinir hastalığı, hipokondri, vb. – bunların tümü sözünü ettiğimiz ayrımlardandır. Sözün kendisi cebir denklemine döndüğü için bunlardan *in abstracto* konuşmak çok güç. Burada benim elimden bu kadarı geliyor.

Bu alandaki en uç nokta, genel olarak hayvani yıkım diye adlandırılan durumdur. Burada demonik olan, kendini söz içinde ortaya çıkarır, Yeni Ahit'teki demoniğin Kurtuluş'a ilişkin söylediği gibi: τί ἐμοὶ καὶ σοί [Seninle ne yapacağım?] Böylece, ister Özgürlük'e ilişkin yardım etmek istemesiyle tehdit ederek, ister sadece rastlantıyla olsun, [İyi ile] her türlü temastan kaçınmış olur. Ama bu kadarı da yeterlidir, çünkü

Kaygı inanılmaz ölçüde ayağı çabuktur. Genelde böyle bir demonikten, durumu tüm dehşetiyle ifade eden bir söz duyulur: Beni yıkıntımla başbaşa bırakın. Ya da böyle biri geçmişindeki belirli bir döneme atıfta bulunarak şöyle der: O sırada kurtuluşum mümkündü – bu olabilecek en korkunç cevaptır. Ne ceza, ne de tekdir onu kaygıya sevk etmez; bunu yapacak olan, altı oyulmuş özgürlüğe ve dibine inilmiş özgürlük-olmayana ilişkin sözcüklerdir. Bu durumda Kaygı, kendini başka bir şekilde ifade eder. Böyle demonikler arasındaki sarsılmaz ve kaygı dolu bir bağlılık en yakın dostluklara taş çıkartır. Fransız hekim Duchatelet, çalışmasında böyle örneklere yer vermiştir. Kaygı'nın toplumsallaşması, kendini bu alanın her noktasında açığa çıkarır. Toplumsallaşmanın kendisi, demoniğin varlığına ilişkin bir güvencedir, ama günahın vurduğu boyundurukta ifadesini bulan benzer durum nedeniyle, toplumsallaşmanın varlığından söz edemeyiz, çünkü Kaygı, "kötü"ye ilişkindir.

Bu konu üzerinde daha fazla durmayacağım, çünkü benim için önemli olan planımı bir düzene yerleştirmektir.

II. Ruhun Soluğuyla Olarak Yitirilen Özgürük

a) GENEL SAPTAMALAR. Demonik olanın bu biçimi çok yaygındır, birbirinden farklı pek çok olguda karşımıza çıkar. Kuşkusuz, demonik olan, zihinsel içeriğe değil, özgürlük ile mevcut içerik[76] arasındaki ilişkiye ve zihinsellikle uyumlu mümkün bir içeriğe tâbidir. Çünkü demonik olan, düşünceyi erteleyen bir uyuşuklukta, mütecessis olmanın ötesine geçemeyen bir tecessüste, insanın aşağılık bir biçimde kendini kandırmasında, hep başkalarına bağımlı kadınsı bir zayıflıkta, ihmalkârlıkta, ahmakça bir meşguliyette, vb. kendini ifade eder.

[76] Yeni Ahit'teki terim şudur: σοφία δαιμονιώδης [Demonik bilgelik] (Yakup 3:15) Kategori burada açık değildir. Ama bölüm 2:19 buna atıfta bulunur: καὶ τὰ δαιμόνια πιστεύουσι καὶ φρίσσουσι [Demonlar bile inanır ve ürperir] Böylece demonik bilgide özgürlük-olmayan ile mevcut bilgi arasındaki ilişkinin bulunduğu açıklığa kavuşur.

Zihinsel açıdan baktığımızda, özgürlüğün içeriği doğruluktur; doğruluk insanı özgür kılar. Bu nedenle, doğruluk özgürlüğün eseridir, özgürlük bu yolla doğruluğu sürekli oluşturur. Günümüz felsefesinin iddia ettiği, düşüncenin zorunluluğunun aynı zamanda onun özgürlüğü olduğu yolundaki kurnazca görüşü[77] kast etmediğim açıktır; dolayısıyla bu görüş düşüncenin özgürlüğünden söz ettiğinde, sadece ebedi düşüncenin içkin deviniminden söz etmiş oluyor. Bu kurnazlık ancak işleri karıştırmaya ve kişiler arasındaki iletişimi güçleştirmeye yarıyor. Öte yandan, benim söylediğim şey son derece yalın ve açıktır: Tekil birey için doğruluk, onun etkinlik sırasında kendisinin ortaya çıkardığı bir şeydir. Doğruluk tekil birey için başka bir şeyse, ya da o kişi doğruluğu bu şekilde oluşturmaktan kaçınıyorsa, karşımızda demoniğe ait bir olgu var demektir. Doğruluğun her zaman çok sayıda çığırtkanı olmuştur, ama sorun, bir kişinin doğruluğu derin anlamıyla öğrenip öğrenmediği, doğruluğun tüm varlığına nüfuz etmesine izin verip vermediği, doğruluğun tüm sonuçlarını kabul edip etmediği ve kendisi ile doğruluğun sonucunun Yahuda öpücüğü için bir sığınak kazıp kazmadığıdır.

Çağdaş dünyada doğruluk üzerine söylenmedik laf kalmadı; artık kesinliği ve içe dönüşü, bu terimi Fichte gibi soyut anlamıyla alarak değil, tümüyle somut bir anlamda kullanarak korumanın vakti geldi.

Sadece etkinlik ile, etkinlik dahilinde elde edilebilecek kesinlik ve içe dönüş, kişinin demonik olup olmadığını belirler. Bu kategori elden bırakılmazsa her şeyin yolu açılır, her şey açıklığa kavuşur: Örneğin, nedensizlik, inançsızlık, dini alaya alma gibi şeyler sanıldığının aksine içerikten değil; boş inançlar, süflilik, sofuluk gibi, kesinlikten yoksundur. Değilleyici olgular kesinlikten yoksundur, çünkü onların içinde bulunduğu kaygı içeriğe ilişkindir.

Çağımıza ilişkin iri sözler sarfetme niyetinde değilim, ama bu kuşağa bakan herhangi biri, dönemimizin içerdiği karşıt-

[77] Hegel. – ç.n.

lığın ve kaygı ile huzursuzluğun kaynağının belirttiğim nedene bağlı olduğunu sanıyorum yadsımaz: Doğruluğun alanı ile niceliği, kısmen de soyut berraklığı bir doğrultuda artarken, buna karşıt doğrultuda kesinliğin sürekli olarak irtifa kaybettiğini görüyoruz. Günümüzde, eski ispatları da birleştirerek, rûhun ölümsüzlüğünü ispat etmek amacıyla metafizik ve mantık alanında inanılmaz ölçekte çaba harcanıyor; ama tuhaftır ki, kesinlik de bir yandan azalıyor. Ölümsüzlük düşüncesi, sonuçları açısından bir güce ve ağırlığa; bunun kabulü açısından da, belki de korku veren bir yaşamı tümüyle yeniden yaratacağı için, sorumluluğa sahip. Böylece bir kişinin ruhu teskin edilip kurtarılırken, ötekinin zihni yeni bir ispat üretmesi için cendereye alınıyor. Arı bir Katolik anlamda, bu ispat "iyi iş" olacak! Daha kendisi bile ikna olmadan ruhun ölümsüzlüğü için ispat icat eden hiçbir kişi, (örneğimizi sürdürürsek) insanın ölümsüzlüğünün anlamına ilişkin açıklamayı ilerletmek kaygısından asla kurtulamayacaktır. Bu onu rahatsız edecektir. Basit bir insan ölümsüzlüğe ilişkin yalın sözler söylediğinde daha dibe inecektir. Tam ters doğrultuda da içe dönüklüğünün eksik kalması muhtemeldir. En katı ortodoks düşünceye sahip biri demonik olabilir, o kişi de tüm bunları bilir: İlahi olanın karşısında secdeye varır. Doğruluk onun için törenler yığınıdır. Tanrı'nın huzuruna çıkmaktan, günde kaç kere secdeye varılacağından söz eder. Onun her şeyi bilmesi, matematiksel bir önermede ABC harflerini görünce ispat yapan, harfler DEF olarak değiştirildiğinde çuvallayan birinin bilgisine benzer. Dolayısıyla bu kişi, tümüyle aynı olmayan bir şey duyduğunda kaygılanacaktır. Böyle bir kişinin günümüzde tahmin yürütenlerle benzerliği şaşırtıcıdır; ruhun ölümsüzlüğü için yeni bir ispat keşfedilir, sonra tahmin yürüten bu insan hayatının tehlikesini göze almışken ispatı üretemez, çünkü defterleri yanında değildir! Her ikisinde de eksik olan şey nedir? Kesinlik. Hem boş inanç, hem de inançsızlık, özgürlük-olmayanın formlarıdır. Boş inanç söz konusu olduğunda, nesnelliğe, öznelliği –Medusa'nın başı gibi– taşa çeviren bir kudret olarak bakılır; özgürlük-olma-

yan da büyünün bozulmasını istemez. Alay etmek, inançsızlığa ilişkin en yüksek ve aslında en özgür ifadedir. Ama alay etmek de kesinlikten yoksundur, bu nedenle istihzaya başvurulur. Müstehzi ifade kullanan kaç kişi –buna bakabiliyor olsaydık eğer– demonik olanın içinde τί ἐμοὶ καὶ σοί [Seninle ne yapacağım?] diye seslendiği kaygıyı aklına getirir? O an kopan alkışta çok az kişinin alaycı insan gibi mağrur ve hassas olması da dikkate değer bir olgudur.

Günümüzde bu konuda tahmin yürütenler, endüstriyel bir hırsla, sebatla, tüm vakitlerini feda ederek, kendilerini Tanrı'nın varlığı için eksiksiz bir ispat yazmaya vakfetmişler! Ama ispatın mükemmelliği arttıkça, kesinliği de azalıyor. Kişinin özgürlüğü açısından vaz edildiğinde Tanrı'nın varlığı her yerde bulunur, ama aklı başında biri, kötülük yapmaya niyeti olmasa bile, bundan utanç duyacaktır. Bu kavramla yüce ve yakın bir birliktelik içinde yaşamak, tam bir içe yönelmeyi gerektirir, bu da örnek bir koca olmaktan çok daha büyük bir ustalık ister. Böyle bir kişi, sokaktaki basit insan Tanrı'nın varlığı hakkında konuşmaya başladığında bunalıma girecektir. Tanrı'nın varlığının ispatı, insanın belirli bir durumda öğreneceği, metafizik açıdan üzerinde çalışacağı bir iştir, ama Tanrı fikri kişiye her durumda ağırlığını hissettirir. Böyle bir kişinin yoksun olduğu şey nedir? İçe yönelme. İçe yönelmenin yoksunluğu tam ters doğrultuda da söz konusu olabilir. Sofuluk denen şey, sık sık alay konusu olur. Sofular bunu dünyanın şer'den ibaret olduğunu söyleyerek açıklıyorlar. Ama bu tümüyle doğru değildir. Böyle "sofu" bir insan kendi sofuluğu ile özgür-olmayan bir ilişki içindeyse, yani içe dönmekten acizse, estetik bir bakış açısından o kişi ancak komiktir. Buraya kadar, herkesin ona gülmeye hakkı vardır. Tek bir adım atamayıp dans ustalığına soyunan topal bir adam da komiktir. Aynı şey dindar kişi için de geçerlidir. Bazen bir sofunun tempo tuttuğunu işitiriz, tıpkı dans etmeyi bırakın, tek bir adım atamayan birinin tempo tutmayı bilmesi gibi. Böylece "sofu", belirli anlara ve durumlara bağlı olmayıp kişinin hep taşıdığı bir şey olarak, dindarlığın da aynı ölçüye vurul-

duğunu bilir. Bununla birlikte, bunu ölçüye vurmaya kalkıştığında o kişi özgür değildir. Belli ki o insan, tüm uhrevi görünüşü, göğe açtığı elleriyle, yaptığı hatalara rağmen kendi kendine tempo tutuyordur. O kişinin bu eğitiminden geçmemiş herkes için kaygılanmasının nedeni de budur. Sofu, kendini güvenceye almak için, tüm dünyanın nefret edeceği mufassal saptamalara tutunur.

Kesinlik ile içe dönüklük, soyut olmayan bir anlamda, öznelliğin kendisidir. Her şeyin korkunç bir ihtişamının olması, günümüzde üretilen bilginin bir talihsizliğidir. Soyut öznellik ile soyut nesnellik, kesinlik ve içe dönüklükten aynı derecede yoksundur. Bu, *In abstracto* konuşulduğunda fark edilemez, öyleyse soyut öznelliğin içeriksiz olduğunu söylemek de doğrudur. *In concreto* konuşulduğunda ise içerik açığa çıkar, çünkü kendini bir soyutlamaya tâbi tutmak isteyen kişi, sadece törenler konusunda ustalaşmak isteyen biri gibi, içe dönüklükten yoksundur.

b) İÇE DÖNÜKLÜĞÜN YADSINMASINA YA DA YOKSUNLUĞUNA İLİŞKİN ÇİZELGE. İçe dönüklüğün yoksunluğu tefekküre dair bir kategoridir, sonuçta her formun bir ikizi olacaktır. Tin'e ilişkin niteliklere hep soyut açıdan yaklaşılır, bu eğilim durumu görmezden gelmekle birdir. Dolaysızlık, genellikle tefekküre (içe dönmeye), sonra da senteze (bunu tözsellik, öznellik, özdeşlik diye de ifade edebiliriz; özdeşliğin de Us, İdea, Tin içinde bulunduğu varsayılır) karşıt olarak vaz edilir. Ama etkinlik alanında durum farklıdır. Burada dolaysızlık, aynı zamanda içe dönüklüğün de dolaysızlığıdır. İçe dönüklükten yoksun olmak da, bu nedenle her şeyden önce tefekküre bağlıdır.

Böylece içe dönüklükten yoksun olmanın her formu, ya etkinlik-edilgenlik, ya da edilgenlik-etkinliktir; İster biri ister öteki olsun, bu kendi üzerine tefekkürde bulunma etkinliği içinde yer alır. Bu form, içe dönüklüğün somutluğuna oranlı olarak, bir dizi ince ayrımdan geçer. Anlamak ile anlamak iki ayrı şeydir, diye bir deyim vardır, öyledir de. İçe dönme bir anlama türüdür, ama *in concreto* önemli olan, anlamanın nasıl kavrandığıdır. Bir sözü anlamak ile o sözün atıfta bulun-

duğu şeyi, yani kişisel olanı kavramak iki ayrı şeydir; bir insan söylediği şeyi anlar, ama kendisini söylediği sözün içinde kavraması farklıdır. Bilincin içeriğindeki somutluk arttıkça, kavrama etkinliği de daha somut hale gelir, bu kavrayış bilinçte var olmadığında, karşımıza, kendini özgürlükten koparmaya çalışan, özgürlük-olmayana ilişkin bir olgu çıkar. İmdi, tarihî bir öğe içeren daha somut bir dinî bilinç ile uğraşırsak, bu bilinç ile kavrama arasında bir ilişki kurmamız gerekir. Demonik olanda, bununla benzerlik taşıyan iki form vardır. Katı ortodoks düşüncede bir kişi tüm gayretkeşliğiyle Yeni Ahit'teki her sözcüğün bir havariden türetildiğini ispatlamaya çalışırsa, içe dönme yavaş yavaş kaybolacak, sonunda da anlamak istediğinden çok daha farklı bir şeyi kavramış olacaktır. Dindar olmayan biri Yeni Ahit'in ikinci yüzyıla kadar yazılmamış olduğunu ispatlamaya kalktığında ise, onun korktuğu şey içe dönmenin ta kendisidir, böylece Yeni Ahit'i öteki kitaplarla aynı sınıflandırmaya tâbi tutacaktır.[78]

[78] Demonik olanın ilahi mahkemede din çerçevesinde aldatıcı bir görünüşü olabilir, bu da hiçbir zaman *in abstracto* belirlenemez. Böylece bir sofu, inanan bir Hıristiyan kaygıya kapılabilir ve Hıristiyanlığa yönelimiyle ilgili kaygı duyabilir. Bu ilahi bir mahkemedir, böyle olup olmadığını da Kaygı ile ilişkisi dahilinde gösterir. Öte yandan, demonik olan daha da ileri gidebilir, onun din bilinci öyle somuttur ki, kaygı duyduğu ve kaygısı dahilinde kaçmaya çalıştığı içe dönme, kutsal âyinlerin kavranılışına ilişkin tümüyle kişisel bir kavramadır. Bunu bir noktaya dek sürdürmeye niyetlidir, o noktaya geldiğinde durur ve kendini sadece bilgi sahibi bir kişi olarak tanımlar. Tecrübeden öte, tarihsel niteliğe sahip, sonlu bir kişi olmak ister. Dinî bir ilahi mahkemeye çıkan herkes, ilahi mahkemenin kendisini uzak tutabileceği bir yere gelmek ister; demonik ise, güçlü iradesi (özgürlük-olmayana ilişkin irade) uyarınca, içindeki zayıf irade devam etmesini söylerken, o kaçmak ister. Bu ayrım akılda tutulmalıdır, yoksa demonik olan o derece soyut bir biçimde düşünülür ki, hiçbir şeyin olmadığını, özgürlük-olmayanın iradesinin bir şekilde kurulduğunu, özgürlüğün, zayıf da olsa, kendiyle çelişerek iradesinin her zaman var olmadığını varsaymak durumunda kalabiliriz. İlahi mahkemeye maddi biçimde bakmak isteyen, Görres'in gizemciliğinde bundan bol miktarda bulabilir. İçinde Kaygı barındırdığı için bu kitabı tümüyle okuyamadığımı da tüm içtenliğimle kabul ediyorum. Ama görebildiğim kadarıyla, Görres demonik ile ilahi mahkeme arasında ayrım yapmayı her zaman bilmiyor, bu nedenle yapıtı konusunda dikkatli olunmalı.

Bilincin sahip olabileceği en somut içerik, kendi bilinci, kişinin kendisidir. Bu saf bir "Ben bilinci" değil, en güçlü tasviri kullansa bile hiçbir yazarın anlatamayacağı, her kişide bulunuyor olsa bile tekilliği olan bir "Ben bilinci"dir. Bu "Ben-bilinci" temaşa [Dan. Contemplation] değildir, buna inanan biri de kendini kavramış sayılmaz, çünkü kendisi oluş sürecindeyken temaşanın da tamamlanamayacağını görür. Bu "Ben-bilinci" etkinliktir, etkinlik de içe dönmektir; içe dönme bu bilinç durumuna karşılık gelmediğinde, içe dönmenin yitimi, kendini elde edilmesine ilişkin Kaygı olarak ifade ettiğinde, karşımıza demonik olan çıkar.

İçe dönme yoksunluğu mekanik biçimde ele alınırsa, bu konu üzerine söylenenler havanda su döğmekten ibaret kalır, böyle de olmaması gerekir. Çünkü içe dönme yoksunluğuna ilişkin her olguda, edilgenlikle başlasa da, bir etkinlik bulunur. Etkinlikle başlayan olgular daha açıktır, bu nedenle göze çarpar. Sonuç olarak bu etkinlikte bir edilgenlik olduğu unutulur ve demonik olan ele alındığında bu iki olgunun karşıtlığı düşünülmez.

Planın doğru olduğunu göstermek için birkaç örnek vereceğim.

İnançsızlık-Boş inanç. Bu ikisi birbirine tümüyle karşılık gelir: Her ikisi de içe dönmekten yoksundur, ama inançsızlık bir etkinlik aracılığıyla edilgen olurken, boş inanç bir edilgenlik yoluyla etkindir. Bir anlamda, biri daha eril, öteki daha dişil form taşır; her iki formun içeriği de "Ben" üzerine yapılan tefekkürdür. İşin aslına baktığımızda, ikisinin de özdeş olduğunu görürüz. İnançsızlık ile boş inanç "iman"a ilişkin Kaygı'dır, ama inançsızlık özgürlük-olmayanın etkinliği ile başlarken, boş inanç özgürlük-olmayanın edilgenliğiyle başlar. Genellikle dikkat edilen boş inancın edilgenliğidir, bu nedenle boş inancın daha önemsiz, kolay bağışlanır bir şey olduğu düşünülür; tüm bunlar, uygulanan kategorinin estetik-etik ya da etik olmasına göre değişiklik gösterir. Boş inançta aldatıcı bir zayıflık vardır, ama edilgenliğini koruyacak kadar bir etkinliği de taşıyor olması gerekir. Boş inanç, kendi-

si söz konusu olduğunda, inançsızdır. İnançsızlık da, kendisine yönelik bir boş inanç taşır. Her ikisinin içeriği, kendi "Ben"lerine ilişkin tefekkürden oluşur. Boş inanç içinde yer alan rahata düşkünlük, korkaklık, alçaklık, kendi Ben'inden feragat etmektense, bunun üzerine tefekkürde bulunmayı tercih eder. İnançsızlık içinde yer alan meydan okuma, gurur, kibir de, kendi Ben'inden feragat etmektense, bunun üzerine tefekkürde bulunmayı tercih eder. Böyle bir tefekkürün en incelmiş biçimi, bulunduğu yerde gönül rahatlığıyla kalıyor olsa da, bu durumdan çıkma arzusudur.

İkiyüzlülük-İftira. Her ikisi de birbirine karşılık gelir. İkiyüzlülük bir etkinlik, iftira ise bir edilgenlik yoluyla başlar. Genellikle iftiraya daha yumuşak bakılır, ama kişinin bu durumdan vazgeçmeye niyeti yoksa, iftiradan duyduğu acıyı koruyacak kadar bir etkinliği de taşıyor demektir. İftira bir alımlamayı da gerektirir (çünkü bir ağaca ya da taşa iftira edilmez), bu da iftira ortadan kalktığında akla gelir. Öte yandan, iftiranın edilgenliği, oturup beklemeye tahammül edemez ve iftiranın kendine yarar sağlayacağı yere dek tırmanmasını ister. Bu nedenle ikiyüzlülük kişinin kendine iftirası, iftira da kişinin kendine yönelik ikiyüzlülüğüdür. Her ikisi de içe dönmekten âcizdir ve kendilerine bakmaya cesaret edemezler. Bu nedenle, her ikiyüzlülük sonunda kişinin kendine ikiyüzlü olmasıyla sonuçlanır, çünkü ikiyüzlü kişi ya iftiraya uğramıştır, ya da kendi kendine iftira yöneltir. Her iftira da, ortadan kalkmadığı sürece, başkalarına yönelik ikiyüzlülüğe dönüşür, çünkü iftiraya uğramış kişi, bu durumdan vazgeçmemesini sağlayan derin etkinliğiyle, bu alımlamayı başka bir şeye dönüştürür, böylece artık başkalarına karşı ikiyüzlüdür. Şuna da rastlarız: İftiraya uğramış kişi, bu iftirayı örtüneceği bir incir yaprağı olarak kullanır, çünkü belki de bunu yapmasa ikiyüzlü bir pelerine ihtiyacı olacaktı.

Gurur-Korkaklık. Gurur bir etkinlik, korkaklık bir edilgenlikle başlar; her açıdan özdeştirler, çünkü korkaklıkta "iyi"ye ilişkin Kaygı'yı koruyacak kadar edilgenlik bulunur. Gurur ise derin bir korkaklıktır, çünkü korkakça bir tavırla kendini

doğru bir biçimde kavramaktan kaçınır. Bunu kavraması için zorlandığında, bir patlamayla ortaya çıkar ve balon gibi söner. Korkaklık derin bir gururdur, çünkü yanlış anlaşılmış gururun önermelerini bile kavramaktan korkakça kaçınır, kendi gururunu da, bir yenilgiden hiçbir zaman acı çekmemiş olduğunu hesaba katarak, ezilip büzülerek sergiler. Böylece o insan gururun değilleyici ifadesi, yani yitirmekten acı çekmiyor olmak nedeniyle de mağrurdur. Şuna da rastlarız: Çok mağrur bir kişi, gururunu sağlama almak için, hiçbir şeyi tehlikeye atmayıp mümkün olduğunca silik görünecek kadar korkak davranır. Biri etkin, öteki edilgen olmak üzere iki mağrur kişiyi etkin olanın düşüşe geçtiği an bir araya getirirsek, korkak olanın nasıl gurur duyduğunu gözlemleme fırsatı buluruz.[79]

c) KESİNLİK VE İÇE DÖNME NE ANLAMA GELİR? İçe dönmeyi tanımlamak kuşkusuz çok güçtür. Gene de bunun bir tür ciddiyet olduğunu söyleyebilirim. Bu herkesin anlayabileceği bir sözcüktür. Ama tuhaftır ki, bazı sözcükler üzerinde ötekilerden daha az düşünülmüştür. Macbeth kralı öldürdüğünde şöyle bağırmıştı:

> From this instant
> There's nothing serious in mortality
> All is but toys; renown and grace is dead
> The wine of life is drawn,
> and the mere less
> Is left this vault to brag of

[79] Descartes *De affectionibus* adlı denemesinde, her tutkuya karşılık gelen bir başka tutku olduğunu, ama "hayret etme"nin istisna teşkil ettiğini söyler. Burada yapılan ayrıntılı serim biraz zayıftır, benim ilgimi çeken ise, Platon ve Aristoteles'e göre felsefenin tutkusu olan, tüm felsefî etkinliğin başlamasına yol açan "hayret etme"ye tanıdığı ayrıcalıktır. Ayrıca "gıpta etmek" "hayret"e karşılık gelir, günümüz felsefesi "şüphe etmek"ten de söz eder. Günümüz felsefesinin yaptığı temel hata da burada yatar; evetleyici yerine değilleyici olan ile başlar, *omnis affirmatio est negatio* [Her evetleme bir değillemedir] ifadesinde *affirmatio* teriminin başa alınması gibi. Evetlemenin mi, yoksa değillemenin mi başa alınacağı çok önemlidir, evetlemeden yana tavır alan tek çağdaş filozof da Herbart olmuştur.

Macbeth bir katildi, dolayısıyla sözcükleri de korkunç ve sarsıcı bir doğruluk içeriyordu. İçe dönmeyi yitiren her birey "The wine of life is drawn" ve "There's nothing serious in mortality; all is but toys" diyebilir, çünkü içe dönme ebedi hayata akan çeşmedir, bu çeşmeden çıkan da ciddiyettir. Eski Ahit'teki vaiz kitabında "Her şey kibirdir" denildiğinde vaiz *in mente* [zihinsel olarak] ciddiyeti düşünüyordu. Öte yandan, ciddiyet yitirildiğinde her şeyin kibir olduğu söylenir, demek ki bu aynı şeyin (melankolinin meydan okuması) etkin-edilgen, ya da edilgen-etkin (boş söz ile nüktenin meydan okuması) ifadesidir, böylece sızlanmak ya da gülmek için bir fırsat çıkmış, ama ciddiyet yitirilmiştir.

Bildiğim kadarıyla ciddiyet için verilen tek bir tanım bulunmuyor. Eğer doğruysa, bu beni memnun eder, ama tanımı yok eden akıcı, bir ağızdan ifade edilen çağdaş düşünceye meraklı olduğumdan değil, tanımlardan kaçınmak için varoluşsal kavramlarla ilişkisi içinde bir uyarı yaptığı için. Çünkü insan bir tanımda, kendi anladığından, anlamak istediğinden, tümüyle farklı bir biçimde görmek istediğinden başka, yabancı bir şey bulmayı tercih etmez. Gerçekten âşık bir kişi de aşka ilişkin kesin bir tanım görmekten hoşlanmaz. Gündelik hayatı içinde Tanrı ile şenlikli bir bütünlük yaşayan kişi, ne bunun bozulmasını ister, ne de bir Tanrı'ya ilişkin bir tanımla parçalara ayrılarak bozulduğunu görmeyi tercih eder. Ciddiyet de böyledir, buna ilişkin bir tanım boş sözden ibaret olabilir. Bunları söylememin nedeni düşüncelerimin muğlak olması değil, ne de benden şüphelenecek dirayetli bir tahmin yürütme meraklısından korkum var – sanki nerede konuştuğumu bilmiyormuşum gibi. Böyle tahminler yürüten kişi, bir matematikçinin ispatlara ilişkin tavrına benzer bir inatçılık gösterir ve bir matematikçi gibi şunu söyler: Bu neyi ispatlar? Bence burada belirttiğim şeyler, tartışmanın konusuna ilişkin ciddi bir bilgimin olduğunu, herhangi bir kavramsal akıl yürütmeden daha iyi ispatlıyor.

Burada ne ciddiyetin bir tanımını vermeye, ne de bu terim hakkında soyutlama yoluyla konuşmaya niyetim olmadığı

halde yol gösterme kabilinden birkaç saptamada bulunmak istiyorum. Rosenkranz'ın *Psychologie* adlı kitabında "Huy"a [Dan. *Gemyt*, Alm. *Gemüt*] ilişkin bir tanım[80] bulunur: 322. sayfada "Huy"un duygu ile Ben-bilinci'nin bir birliği olduğunu söyler. Bu saptamanın biraz öncesinde de (ss. 320-321) harika bir serimleme yapar: "Duygu ile Ben-bilinci birbirlerine doğru açılırlar, özne Ben-bilinci'nin içeriğinin kendine ait olduğunu hisseder. Ancak bu birlik 'Huy' diye adlandırılabilir. Bilme etkinliği, duygunun bilgisi açıklıktan yoksun olursa, sadece doğa tin'inin zorlaması, dolaysızlığın gösterişi var olacaktır. Öte yandan, duygu eksik kalırsa, geriye kalan, tinsel varoluşun en son noktasındaki içe dönmeye ulaşamamış, Tin'in Ben'iyle bütünleşememiş soyut bir kavram olacaktır." Geriye dönüp, yazarın "duygu"yu "Tin'in kendi duygululuğu ve bilinci ile dolaysız birliği" [*unmittelbare Einheit seiner Seelenhaftigkeit und seines Bewusstseins*] biçiminde tanımlamasına bakarsak, bu "duygululuk" [*Seelenhaftigkeit*] tanımının da doğanın dolaysız belirlenimlerinin birliği aracılığıyla yapıldığını hatırlarsak, yazarın hepsini biraraya getirerek somut bir kişi kavramını elde ettiğini görürüz.

Ciddiyet ile huy birbirlerine karşılık gelirler; ciddiyet, huy'dan daha yüksek ve onun en derin ifadesidir. Huy, dolaysızlığın bir belirlenimidir, ciddiyet ise, huy'un zemininin elde edilişidir. Ciddiyetin zemini özgürlüğün sorumluluğunda korunur ve takdis edilmişlikten alınan hazda olumlanır. Huy'un zemini, tarihî gelişmesi içinde, ciddiyetin ebediliğini belirler,

[80] Okuyucumun benim kadar okuduğunu varsaymak beni her zaman sevindirir. Bu varsayım, hem yazar hem de okuyucu için ekonomiktir. Bu nedenle, okuyucumun atıfta bulunduğum kitaptan haberdar olduğunu varsayıyorum. Ama değilse, bir bakmasını salık veririm; genel geçer düşüncelerle ve insan yaşamına insani bir bakışla kendine ayrıcalıklı bir yer edinen yazar, bu dikkate değer kitapta, içeriksiz bir plana yerleştirdiği boş inançlarından vazgeçebilseydi, zaman zaman gülünç duruma düşmekten de kurtulurdu. Bu olağanüstü büyük planda bazen anlaşılmakta güçlük çekilen tek şey, somut bir tartışmaya burada nasıl yer bulunduğudur. (Örneğin, ss. 209-211. *Das Selbst- und das Selbst*: 1. *Der Tod*; 2. *Der Gegensatz von Herrschaft und Knechtschaft*.)

çünkü ciddiyet hiçbir zaman alışkanlık haline gelmez. Rosenkranz, alışkanlık ile "Pneumatoloji"de değil, "Fenomenoloji"de ilgilenir; ama alışkanlık Pneumatoloji'ye de ait sayılır; ebedilik yinelemeden uzaklaştığında alışkanlık ortaya çıkar. Ciddiyetin zemini elde edilip korunduğunda, karşımıza çıkan ardışıklık ile yinelemedir, ama yineleme zemininden yoksun kalınca, geriye kalan alışkanlıktır. Ciddi kişi, ciddiyeti zemini aracılığıyla elde eder, ama bunu yinelemede iade eder. Canlı, içe dönük bir duygunun bu zemini koruduğu söylenir, ama duygunun içe dönüklüğü ciddiyet uzaklaştığında hemen soğuyacak bir ateş gibidir. Öte yandan, duygunun içe dönüklüğü de durumuna göre değişiklik gösterir; bazen bir başka anda olduğundan daha içe dönüktür. Her şeyi somutlaştırmak için bir örnek vereceğim: Bir papaz her pazar belirli duaları okur ve birkaç çocuğu vaftiz eder, şimdi o nasıl heyecan, vb. şeylere sahip olsun. Ateş söner, o canlandırır, insanları harekete geçirir ve bu böyle sürer, bazen daha az, bazen daha çok. Ciddiyet, her pazar aynı zemini aynı şey için yalnız başına kurmaya muktedirdir.[81]

Ama ciddiyetin bu aynı ciddilikle iade etmesi gereken şey gene kendisidir, öteki türlü bu ciddiyet değil bilgiçlik taslamak olurdu. Ciddiyet bu anlamda kişiliktir, ancak ciddi bir kişi gerçek bir kişi olabilir, ancak ciddi bir kişi bir işi ağırbaşlılıkla ifa edebilir, bir işi ağırbaşlılıkla yapmak da ciddiyetin bilgisinin nesnesini edinmekle mümkün olur.

Gündelik hayatta ciddiyetten sık sık söz ederiz. Bazısı milliyetçilik açısından, bazıları kategoriler, bazıları da bir tiyatro oyunu, vb. açısından ciddidir. İroni durumu görür ve bununla uğraşır, çünkü yanlış yerde ciddiyet gösteren kişi, her kim olursa olsun komik; kılık değiştirmiş çağımız ve bu çağın ürettiği düşünce aşırı ciddiyet gösterse de, *eo ipso* komik ola-

[81] Constantin Constantius *Yineleme*'de [*Gjentagelsen*] "Yineleme, varoluşun ciddiyetidir," demişti. "Yaşamın ciddiyeti de, bir binici atına her seferinde büyük bir ciddiyetle binse de, bir at binme ustalığına dönüşmek zorunda değildir." (s. 6)

caktır. Böylece, kişinin gerçek değerini ölçmek için onun laf kalabalığına bakmaktan, ya da şu sırrı kurnazca ondan almaktan daha uygun bir yol yoktur: Onu kim hayatta ciddi hale getirdi? İnsan bazı huylarla doğar, ama ciddilik ile değil. "Onu kim hayatta ciddi hale getirdi?" tümcesi, başka bir şeye gebe olduğu için, kavranması gerekir; kişi bir şey aracılığıyla ciddiyeti ile kırıştırır. Kişi ciddiyetin nesnesi ile ciddi olduğunda, istediği takdirde başka şeyler konusunda da ağırbaşlı olabilir, ama sorun, ciddiyetin nesnesi hakkında ciddi olup olmadığıdır. Bu nesne her kişide bulunur, çünkü bu nesne kişinin *kendisidir*, bunun hakkında ciddi olmayıp başka şeylerde ciddiyet taslayan kişi gürültülü bir şey olmanın ötesine geçemez; tüm ciddiyetine rağmen nüktedan bir kişi olmaktan kurtulamayacak, bazen ironiyi de aldattığı halde, *volente Deo* [Tanrı'nın inayetiyle] komik olmayı sürdürecektir, zira ironi ciddiyete haset eder. Öte yandan, doğru yerde ciddiyet gösteren kişi, Tin'in sağlamlığını başka şeylere hem duygusal, hem de şaka ile bakarak gösterecektir; insanlar kendilerini ciddi kılan bir şey hakkında şaka yapıldığını görünce, ciddiyetin aldatıcı omurgasından soğuk bir ürperti süzülecektir. Ama o kişi ciddi olduğu için, şakaya nerede tahammül edilmeyeceğini de bilir, çünkü bunu unuttuğunda, uhrevi bir konuyla ilgili yürüttüğü tahminle övünürken birden geri zekâlıya dönüşen Albertus Magnus'a, ya da idealini gerçekleştirmek için Pegasus'a binmişken onu ölümlü bir kadınla buluşmak için sürme istismarında bulunduğunda birden düşen Bellerophon'a döner.[82]

[82] Krş. Marbach, *Geschichte der Philosophie*, B.2, s. 302, Dipnot: *Albertus ex asino factus philosophus et ex philosopho asinus.* [Albertus aniden bir aptaldan filozofa, sonra filozoftan bir aptala dönüştürüldü] Krş. Tennemann, VIII, B.2, s. 485, dipnot. Başka bir skolastik olan Simon Tornacensis, bu konuyu daha büyük bir kesinlikle ele almıştır; ona göre Tanrı Albertus'a Teslis'in bir ispatını vermekte zorunlu olmalıydı, çünkü istediğinde: *profecto si malignando et adversando vellem, fortioribus argumentis scirem illam infirmare et deprimendo improbare.* [İstediğimde kötülük ile husumeti güçlü düşüncelerle zayıflatabilir, onları indirgeyerek tersini ispat edebilirim] İyi insan, çabalarının ödülü olarak, alfabeyi ancak iki yılda sökebilecek bir aptala ▷

İçe dönme, kesinlik, ciddiyettir. Bu biraz saçma görünüyor. Bunun öznellik, saf öznellik, *übergreifende* [kuşatıcı, kavrayıcı] öznellik olduğunu söyleseydim, şüphesiz çok ağırbaşlı davranmış olurdum, ama ben konuyu başka bir açıdan da ele alabilirim. Tin, içe dönmeden yoksun olduğunda, sonlu hale getirilmiş demektir. Öyleyse içe dönme, insanda ebedi olanın ebediliği ya da kurucu öğesidir.

Demonik olana doğru bir biçimde bakmak için, sadece ebediliğin kişide nasıl ortaya çıktığını, kişinin bunu nasıl öğrendiğini görmek yeterlidir. Çağımız bu açıdan geniş bir gözlem alanı sunuyor. Günümüzde, ebedilik üzerinde yeterince tartışılmıştır; kabul edilmiş ya da yadsınmıştır (nasıl bakıldığına bağlı olarak), her iki bakış da içe dönmeden yoksundur. Ama ebediliği doğru ve somut bir biçimde[83] anlamayan kişi, içe dönmeden ve ciddiyetten yoksun demektir.

Burada daha açık konuşmak istemiyorum, ama birkaç nokta üzerinde duracağım.

a) Bazıları insandaki ebediliği reddeder. Aynı anda *Lebenswein ist ausgeschenkt* [hayatın şarabı taşar] ve böyle her kişi demonik olur. Ebedilik vaz edilirse, şimdiki zaman da kişinin olmasını istediğinden çok daha farklı gerçekleşir. İnsan bundan korkar ve "iyi"ye ilişkin kaygı duyar. Bu kişi istediği sürece ebediliği reddetmeyi sürdürebilir, ama bunu yaparken ebediliği tümüyle öldüremez. Bir yere kadar, bir anlamda ebediliği kabullenmeyi ister, başka bir anlamda ve daha yüce bir noktada da ondan korkar. Ama ne kadar inkâr edilirse edilsin, ondan tümüyle kurtulamaz. Günümüzde in-

◁ dönüştürülmüştür. Bkz. Tennemann, *Geschichte der Philosophie*, VIII, s. 314, dipnot. Böyle olduğunu varsayalım. Bunu söylemiş ya da kendisine yakıştırılan şeyi telaffuz etmiş olsun -üç büyük aldatıcı hakkındaki Ortaçağın ünlü küfrü- yoksun olduğu şey diyalektik dahilindeki güçlü bir ciddiyet değil, kendisine ilişkin bir kavramaydı. Bu öykünün birçok benzeri vardır, günümüzde tahmin yürütenler de, Tanrı'nın kendisinden emin olmamasını sağlamak için böyle bir yetkeyi varsayarlar, tıpkı meclisin kendisini mutlak mı, yoksa sınırlı bir yetkiyle mi donatacağını bekleyen monark gibi.

[83] Constantin Constantius ebediliğin doğru yineleme olduğunu söylerken bunu kast ediyordu.

sanlar, ebediliğe ilişkin soyut, övücü sözler söylediklerinde bile, ondan çok korkuyorlar. Bugünlerde, çeşitli yönetimler huzursuz düzen bozuculardan duydukları korkuyla yaşıyor; birçok insan da, aslında gerçek huzur olan tek bir düzen bozucudan, ebediyetten korkuyor. Bu nedenle an'ı ilan ediyorlar, cehenneme giden yolun iyi niyet taşlarıyla döşeli olması gibi, ebediliği yok edecek en iyi şey de an'lardır. O zaman neden insanlar böyle korkunç bir acele gösteriyor? Ebedilik yoksa, o an da istedikleri kadar uzayabilir. Ama ebediliğe ilişkin kaygı, an'ı bir soyutlamaya dönüştürür. Dahası, ebediliğin inkârı, dolaylı ya da dolaysız, kendini birçok biçimde ifade edebilir; alaycılık, sağduyu ile can sıkıcı bir zehirlenme, meşguliyet, zamansal olana duyulan heyecan, vb.

b) Bazıları ebediliği tümüyle soyut bir şey olarak ele alır. Mavi dağlar gibi, ebedilik de zamansal olanın sınırını çizer, ama zamansallığa çok düşkün biri sınıra hiçbir zaman ulaşamayacaktır. Bunu görebilen tek kişi, zamansallığın dışında kalan sınır bekçisidir.

c) Bazıları, hayal gücü adına, ebediliği zamana doğru çeker. Böyle bakıldığında, ebedilik büyüleyici bir etki yaratır. İnsan neyin düş, neyin gerçek olduğunu bilmez. Ayışığının bir ormanda ya da odanın içinde parıldaması gibi, ebedilik de, arzu dolu, çapkın, düşsel bakışlarını an'a diker. Ebedilik düşüncesi, göz kamaştıran bir oyalanmaya dönüşür, soru da hep aynıdır: Düş mü görüyorum, yoksa ebedilik mi beni düşünde görüyor?

Bazıları da, bu züppe çoğaltmalara başvurmaksızın, ebediliği saf ve yalın bir biçimde tahayyül eder. Böyle bir düşünce de kesin ifadesini şu yargıda bulur: Sanat ebedi hayatın sezilmesidir, çünkü şiir ile sanat ancak hayal gücünde bir araya gelir. Her ikisi de sezginin *Sinnigkeit*'ına [Anlamlılık] sahip olabilir, ama ciddiliğin *Innigkeit*'ından [İçe dönüklük] yoksundurlar. Bazıları ebediliği hayal gücünün duvağıyla süsler, sonra da ona hasret çekerler. Bazıları ise, Dante olmaya özenerek, ebediliği bir kıyamet olarak görürler; ama Dante hayal gücüne ne kadar boyun eğmiş olsa da, etik yargıyı askıya almamıştır.

d) Ya da ebedilik metafizik biçimde düşünülür. Bir kişi *Ich Ich* [Ben Ben] dediğinde[84] her şeyden daha gülünç olur: Saf Ben, ebedi Ben bilinci. Bu insan ölümsüzlükten de öyle sözeder ki, sonunda kendisi ölümsüz değil, ölümsüzlüğün kendisi olur. Buna rağmen, o kişi ölümsüzlüğünü sistemine almakta başarısız olduğunu idrak eder ve ona, sistemine ekleyebileceği bir yer bulmaya çalışır. Poul Møller'in bu gülünçlüğe ilişkin söylediği doğrudur; ölümsüzlük her yerde olmalıdır. Ama öyle olsaydı, zamansal olan, arzu edildiğinden çok daha farklı olurdu. Ya da ebedilik, zamansal olanı komik bir biçimde içerecek kadar metafizik açıdan düşünülür. Saf bir estetik-metafizik bakış açısından, zamansal olan komiktir, çünkü kendisi bir çelişkidir, komik olan da her zaman bu kategori dahilinde bulunur. Ebedilik, zamansallığı içerecek kadar metafizik bakış açısıyla incelenecekse kesinlikle komik olur, çünkü bu durumda ebedi bir Tin'in bir zamanlar mali sıkıntıya düştüğünü hatırlıyor olduğunu da varsaymamız gerekir. Ebediliği desteklemek için yapılan her şey ziyan olmuş, boş bir çabadır, çünkü hiç kimse saf bir metafizik açıdan ne ölümsüz olabilir, ne de ölümsüzlüğüne kendisi ikna olur. Ama ölümsüzlüğüne başka bir açıdan ikna olacaksa, komik olan da bu kişinin yakasından düşmeyecektir. Hıristiyanlık, kişinin sarfettiği her sıradan sözün hesabını tutması gerektiğini söylediği halde, biz bunu hayatta zaten gerçekleşmiş olan şeylerin hata payı olmaksızın bütünsel olarak hatırlanması diye anlıyoruz. Hıristiyanlık öğretisi, ölümsüzlerin Lethe ırmağından içmesiyle unutacaklarını söyleyen Yunan düşüncesine başka her şeyden daha karşıt olmasına rağmen, hatırlama gene de dolaylı ya da dolaysız komiktir; dolaylı olarak, çünkü hatırlananlar arasında komik şeyler de vardır, dolaysız, çünkü komik şeyler gerçek kararlara dönüştürülür. Asli olan düşünmek ve yargılamak olduğu için, asli olan, asli olmayan üzerinde Lethe etkisi yaratacaktır; kişinin beklemediği pek çok şey de asli olabilir. Ruh, yaşamın tuhaflıklarında, önem-

[84] Kierkegaard, Fichte'yi eleştiriyor. – ç.n.

siz koşullarında, kuytu köşelerinde ve çatlaklarında asli olarak bulunmaz; tüm bunlar yok olur, geriye tek asli şey olan ruh kalır, bu da kişiye komik görünmez. İnsan komik olan üzerine bir uzman gibi düşündüğünde, komik olanın zamansallığa ait olduğunu, bu kategorinin çok net olduğunu görebilir, çünkü çelişki zamansallıkta bulunur. Çelişkinin zamansal olan her şeyi silip süpürmesi, sonra da yutması metafizik ve etik olarak engellenemez; bu, komik olanı kullanabildiği halde, *inter et inter* [biri ile öteki arasında] ayırt edebilecek olgunluğa ulaşamamış kişinin başına gelir. Ebedilikte artık çelişki yoktur; zamansal olana nüfuz edilmiş ve korunmak üzere ebediliğin içine alınmıştır, burada da komik olanın hiçbir izine rastlayamayız.

Bununla birlikte, insanlar ebedilik üzerine ciddi biçimde düşünmek yerine, ona ilişkin kaygı duymayı istiyorlar, Kaygı da, yüzlerce bahane bulmaya muktedirdir. Bu, demonik olanın kendisidir.

BEŞİNCİ BÖLÜM

İnanç Yolu ile Gelen Bir Kurtarıcı Olarak Kaygı

Grimm'in masallarından birinde, Kaygı'nın ne olduğunu öğrenmek için maceraya atılan bir delikanlının öyküsü anlatılır. Yolda korkunç şeylerle karşılaşıp karşılaşmadığıyla ilgilenmeden, maceracımızın yoluna devam etmesine izin vereceğiz. Bence bu, her insanın kat etmesi gereken bir yoldur; ne yitip gitmeyi, ne de Kaygı'ya boyun eğmeyi seçmeden kaygılı olmayı öğrenmek. Doğru bir biçimde kaygılı olmayı öğrenen kişi, nihai noktayı da öğrenmiş demektir.

İnsan, hayvan ya da melek türünden olsaydı kaygı içinde olamazdı; o, bir sentez olduğu için kaygı duymaya muktedirdir, kaygısı derinleştikçe kendisi de yücelir. Bu, genelde düşünüldüğü gibi, dışsal olana ilişkin, kişinin ötesinde değil, kendisinin ürettiği bir kaygıdır. İsa'nın ölümden duyduğu kaygıya ilişkin Yahuda'ya söyledikleri ancak bu anlam göz önüne alındığında kavranabilir: Ne yapacaksan, elini çabuk tut. Vaz ettiğinde Luther'i kaygıya sevk eden şu söz bile ıstırabı en derin haliyle anlatmaz: Tanrım, Tanrım, beni neden terk ettin? Çünkü bu, İsa'nın kendisini içinde bulduğu koşulu imler. Yahuda'ya söylediği ise, var olmayan bir koşula ilişkindir.

Kaygı, özgürlüğün olanağıdır, ancak inanç yoluyla gelen böyle bir kaygı yol gösterebilir, çünkü o tüm sonlu yolları tüketir ve bu yolların aldatıcılığını ortaya çıkarır. Kaygı'nın sahip olduğu işkenceler hiçbir Büyük Engizisyoncu'da bulunmaz; hiçbir gizli polis, zanlıya saldıracağı, ya da onu tuzağa düşüreceği zayıf anı Kaygı kadar iyi bilmez; hiçbir yargıç, suçluyu soruşturma yolunu, onun ne eğlenceyle, ne gürültüy-

le, ne işiyle, ne gündüz, ne de gece elinden kaçmamasını sağlamayı Kaygı kadar iyi başaramaz.

Kaygı'nın eğittiği kişi, Olanak tarafından da eğitilmiş demektir, ancak bu kişi kendi sonsuzluğu açısından eğitilir. Demek ki olanak en ağır basan kategoridir. Genelde tam tersini, olanağın hafif, etkinliğin ağır olduğunu işitiriz. Ama bunu söyleyen kimdir? Olanağın ne olduğunu bilmeyen, bir işe yaramadığını, hiçbir zaman da yaramayacağını etkinlik kendilerine gösterdiği için güzel, büyüleyici bir olanağı yalancı bir biçimde canlandıran sefil kimseler; bu olanağın zeminini de, aslında utanmaları gereken bir gençlik sarhoşluğu oluşturur. Hafif olduğu söylenen bu olanak, genelde mutluluğa, talihe, vb. ilişkin olanaktır. Ama bu olanak değildir. Bu daha çok, hayattan, İlahi Takdir'den şikâyet edilmesi ve insanların kendilerini önemli görmeleri için bahane sunan, insan sapkınlığının kılık değiştirmesini sağlayan yalancı bir keşiftir. Hayır, olanaklılık açısından her şey eşit derecede olanaklıdır; olanak tarafından yetiştirilen kişi, korkutan ve haz veren şeyleri aynı derecede kavrar. Böyle bir kişi olanaklılık okulundan mezundur; hayattan bir şey talep edemeyeceğini, dehşetin, yitip gitmenin, yok olmanın yanı başında olduğunu, bir çocuğun alfabeyi bildiğinden daha iyi bilir. Bu kişi, kaygılandığı şeylere ilişkin her Kaygı bir sonraki an karşısına çıktığında bir başka açıklamayı etkin kılacak, etkinliğin değerini bilecek, etkinlik omuzlarına bindiğinde onun olanaktan çok daha hafif olduğunu hatırlayacaktır. Olanak ancak bu şekilde insanı eğitebilir, çünkü sonlu olmak ve her kişinin kendine bir yer bulduğu sonlu ilişkiler, küçük, günlük, tarihsel de olsalar, ancak sonlu bir biçimde insanı eğiteceklerdir. Bir kişi bu ilişkileri her zaman ikna edecek, onların dışında kalacak, pazarlık edecek, onlardan kaçacak, bir şey öğrense de kendini onlardan sakınacak güce sahiptir. Bunu yaptığı takdirde, olanaklılığı yeniden kendi içine alacak, bir sonraki an yarattığı şeylerin kadri bilinmese, hatta onu gücünden yoksun bıraksa da, bir şeyler öğrenip kendini geliştirecektir.

Bir insanın olanaklılık tarafından mutlak ve sonsuz bir biçimde eğitilebilmesi için, o kişinin olanağa karşı dürüst olması, ona inanması gerekir. İnanç ile, Hegel'in doğru bir biçimde ifade ettiği, sonsuzluğu önceden gören iç kesinliği kast ediyorum. Olanaklılığın keşifleri düzgün biçimde çalıştırıldığında, olanaklılık sonlu olan her şeyi bulacak, ama onları sonsuzluğa doğru evirecek ve kişi inanç yoluyla bu sonlu olan şeylerin yeniden üstesinden gelinceye dek, Kaygı dahilinde onu ele geçirecektir.

Burada söylediklerim birçok kişiye muğlak ve aptalca gelebilir, çünkü onlar hiç kaygı duymamış olmakla övünen insanlardır. Şöyle cevap vereceğim: Kişi hiçbir zaman insanlara, sonlu olan şeylere ilişkin kaygı duymamalıdır, ancak olanaklılık kaygısının tezgâhından geçen kişi hiç kaygı duymamak üzere eğitilebilir, çünkü o olanaklılık ile karşılaştırıldığında zayıf oldukları için hayatta karşısına çıkan dehşet verici şeylerden kaçabilir. Öte yandan, biri bana kendisini yüce kılan şeyin kaygıdan hep uzak durması olduğunu söylerse, ona sunacağım açıklama da bu kişinin Tin'den tümüyle yoksun olduğu yönünde olacaktır.

Bir kişi kendisini eğitecek olanağı kandırmaya kalkarsa, hiçbir zaman inanç sahibi olamaz; onun inancı ancak sonlu şeylerin bilgeliğine ilişkin, mezun olduğu okul da sonluluk okulu olacaktır. Ama insanlar olanağı her açıdan kandırmaya çalışıyorlar, çünkü öteki türlü pencereden baksa eğitimine başlamaya yetecek kadar olanaklılık malzemesi bulacak. Chodowiecki'nin yaptığı, Calais'nin teslim oluşunu temsil eden oyma bir resim var: Dört kişinin değişik ruh halleri resmedilmiş, ressamın amacı, dördünün izlenimine değişik yüz ifadeleriyle ayna tutmak olsa gerek. En sıradan hayat bile, kuşkusuz kâfi miktarda tecrübeyle doludur, ama sorun kişinin kendine karşı dürüst olup olmadığıdır. Söylendiğine göre, Hintli bir münzevi iki yıl çiy damlalarıyla beslenmiş, bir gün kente geldiğinde ise şarabı tatmış ve onun müptelası olmuş. Benzerleri gibi bu öykü de değişik biçimlerde anlaşılabilir; komik olarak da görülebilir, trajik olarak da. Ama olanaklılık tara-

fından eğitilen kişinin böyle bir öyküye ihtiyacı yoktur. O kişi, zamanı geldiğinde kendini talihsiz insanla özdeş tutar, kaçabileceği sonlu bir yol olmadığını da bilir. Olanaklılığın kaygısı da, o kişiyi inanç tarafından kurtarılana dek bir av gibi elinde tutar. Huzura kavuşabileceği başka bir yer yoktur, başkalarının bilgelik dediği şeyler yalnızca gevezelikten ibarettir. Bu nedenle, olanaklılık mutlak biçimde eğiticidir. Etkinlik dahilinde hiç kimse, bir kırıntısı bile kalmamış olduğundan dolayı çok mutsuz olmaz, çünkü sağduyunun da doğru biçimde belirttiği gibi, eğer kişi kurnazsa her şeyin en iyisini bulmaya muktedirdir. Ama olanaklılığın yolunu talihsizlik olarak gören kişi, her şeyini, kimsenin yitirmediği kadar çok yitirmiştir. O kişi kendisini eğitmek isteyen olanaklılığı kandırmaz, kurtarıcısı olan Kaygı'ya da yaltaklanmazsa, her şeyini on katıyla geri alabilir, bunu etkinlik dahilinde kimse başaramaz, çünkü olanaklılığın tilmizi sonsuzluğa kavuşmuşken, ötekinin ruhu sonlu olanda yitip gitmiştir. Etkinlik dahilinde hiç kimse, bazıları hariç, çok fazla derine batamaz. Ama olanaklılık dahilinde batmış kişinin gözleri kamaşır, Ahmet'in Mehmet'in kendisini kurtarmak için uzattıkları çubuğu göremez, kulakları sıradan insanlara, kendisinin herkes kadar iyi olduğunu söyleyenlere kapalıdır. O mutlak biçimde batmıştır, ama sonra kuyunun derinliklerinden yeryüzünde ıstırap ve korku veren her şeyden daha hafif biçimde çıkar. Olanaklılık tarafından eğitilen kişinin tehlikeye maruz kalabileceğini yadsıyor değilim, sonlu bir eğitimden geçen kişiler gibi kötü yola sapıp devrilebileceğini, yani intihar tehlikesine de açık olduğunu biliyorum. Eğitiminin başında Kaygı'yı yanlış anlarsa, Kaygı onu inanca taşımak yerine, inançtan uzaklaşır, sonra da yitip gider. Öte yandan, olanaklılık tarafından eğitilen kişi, Kaygı dahilinde kalır, sayısız hatalarla yoldan çıkmaz, geçmişi doğru biçimde hatırlar. Bu durumda Kaygı'nın saldırıları, ne denli ürkütücü olursa olsun, kaçmasını gerektirmez. O kişi için Kaygı, kendi iradesine rağmen, gitmek istediği yere ışık tutan rehber bir tin'dir. İşte o zaman Kaygı kendini açığa çıkarır, her şeyden daha

korkunç bir işkence aleti icat eder, ama o kişi geriye çekilmez, gürültü ve kafa karışıklığıyla ondan kaçmaz, bu işkenceyi neşeyle karşılar, Sokrates'in zehir dolu kupayı eline alması gibi, kendini kapatır ve acı dolu bir ameliyata başlayacak cerraha hastanın dediği gibi "Artık hazırım," der. Kaygı onun ruhuna girer, her şeyi inceler, sonlu olan her şeyi çekip çıkarır, un ufak eder, sonra o kişinin istediği yere gitmesine izin verir.

Tarihte olağandışı bir olay gerçekleştiğinde; tarihî bir kahraman, çevresine başka kahramanlar toplayıp büyük başarılar elde ettiğinde, bir kriz patlak verip her şey anlam kazandığında insanlar bunda yer almak ister, çünkü tüm bunlar eğiticidir. Olabilir, ama kişinin kendini çok daha kapsamlı bir biçimde eğiteceği yalın bir yol da vardır. Olanaklılığın tilmizini alıp Jutland çalılığına bırakın; burada olacak en büyük olay gürültüyle kanat çırpan kekliklerdir. Bu insan her şeyi, olanaklılıktan feyz almayıp tarihin sahnesinde alkışlanan kişiden çok daha mükemmel, kesin, kapsamlı biçimde tecrübe edecektir.

Böylece Kaygı kişiyi inanç yönünde eğittiğinde, taşıdığı her şeyi söküp atacaktır. Kaygı, Yazgı'yı keşfeder; ama kişi sırtını yazgıya dayamaya kalktığında Kaygı onu alıp götürür, çünkü Yazgı da Kaygı gibidir, Kaygı da, "büyülü" bir resim[85] gibi, Olanaklılık'a benzer. Kişi, Yazgı ile kurduğu ilişki çerçevesinde kendini dönüştürmezse, sonlu olan hiçbir şeyin uzaklaştıramayacağı diyalektik öğeyi hep barındıracak demektir; insanın lotaryada –kendisi istemezse– inancını yitirmeyeceği, ama sürekli kumar oynayıp elindekini avucundakini verdiğinde kesinlikle yitireceği gibi. Kaygı, en önemsiz şeylerde bile, kişi bir şeyden kaçmak istediğinde, ya da tesadüfen bir şeye rastgeldiğinde, derhal hazır bulunur. Kendi içinde bunun bir anlamı yoktur; dışarıdan, sonlu olan açısından kişinin öğreneceği bir şey yoktur. Ama Kaygı âni bir eylemde bulunup

[85] Kierkegaard burada *Hexebrev* sözcüğünü kullanıyor. Tam çevirisi "büyücü mektubu". – ç.n.

sonsuz olanın kozunu, yani kategoriyi kullanır, kişi de bu tuzaktan kurtulamaz. Böyle bir kişi, Yazgı'dan ve onun geçirdiği değişikliklerden, yenilgilerden dışsal biçimde korku duyamaz, çünkü Kaygı o kişinin içine Yazgı'yı zaten yerleştirmiş ve Yazgı'nın ondan alabileceği her şeyi mutlak olarak uzaklaştırmıştır. Sokrates, *Kratylos* diyaloğunda kişinin kendini aldatmasının korkunç bir şey olduğunu, çünkü aldatıcı birinin her zaman insanda mevcut olduğunu söyler. Benzer bir biçimde, insanda talih eseri onu körü körüne kandıran, sonlu olan bir sakarlık yapmaya başlamadan çocuğu sütten kesen birinin bulunduğunu söyleyebiliriz. Günümüzde bile bir kişi olanaklılık tarafından bu şekilde eğitilmez, ama çağımız, iyi olanı öğrenmeye hevesli derin kişileri barındırması açısından hayli zengindir. Bir çağ ne kadar huzurlu ve sâkin olursa her şey o kadar yolunda gider, "iyi" de böylece ödülünü sunar; bir insanın çabalarına karşılık güzel, ama sonlu bir amaç seçerek kendini kandırması da her zaman kolaydır. Hayatın bu tiyatro sahnesine çıkan birinin Eriha'dan dönerken haydutlara çatan kişiye benzeyeceğini anlamak için günümüzde artık on altı yaşından büyük olmak gerekmiyor. Sonlu olanın sefaletine batmak istemeyen herkesin, sözcüğün derin anlamıyla, sonsuz olanla mücadele etmesi gerekir. Önceden yapılan böyle bir rehberlik olanaklılığın verdiği eğitime benzer, bu rehberlik de ancak olanaklılık aracılığıyla gerçekleşebilir. Böylece kurnazlık sayısız numaraya başvurup oyunu kazandığında Kaygı ortaya çıkar, kazanç ve kayıplar etkinlik dahilinde oyundan önce bile belli olmuştur; Kaygı, Şeytan'a haçı gösterir, kurnazlık çaresiz kalır ve zekâ ile kurduğu bileşimler, Kaygı'nın her şeye kadir Olanaklılık ile kurduğuyla yüzleştiğinde, yok olur gider. En küçük meselelerde bile, kişi bir şeyden kurtulmak için kurnazca olmasının ötesine geçemeyen bir manevra yaptığında, muhtemel olan ne ise onu izleyecektir; Kaygı bu durumda derhal ortaya çıkar. Bu mesele önemsiz olduğu için göz ardı edilirse, Kaygı bunu küçük Marengo kentinin Avrupa tarihinde sahip olduğu öneme kavuşturacaktır, çünkü orası bü-

yük Marengo savaşının gerçekleştiği yerdir. Bir kişi kurnazlıktan kendi başına sıyrılamazsa, kurnazlık hiçbir zaman o kişiden tam olarak ayrılmayacaktır; çünkü sonlu olan açıklamayı bütünsel değil hep kısmi olarak yapar, kurnazlık yoluyla dikiş tutturamayan kişi de (bu etkinlik dahilinde ortaya çıkmasa bile) bunun nedenini kurnazlık yoluyla arayacak ve kurnazlığını sivriltmeye çalışacaktır. Kaygı, inanç yoluyla, kişinin Sağgörü'de huzur bulmasına yardımcı olur. Kaygı'nın keşfettiği ikinci konu olarak suç hakkında da aynı şeyleri söyleyebiliriz. Suçunu sonlu olandan öğrenmek isteyen kişi, sonluluk dahilinde yitip gider, bir insanın suçlu olup olmadığının sonlu olarak belirlenmesi de, ancak dışsal bir yargı sürecinde, eksik biçimde gerçekleşir. Kişi ancak mahkemede verilen kararlara bakarak suçunu öğrenmek ister, ilahi yargı ise onun suçlu olup olmadığını kavrayamaz, çünkü bir kişi suçluysa, sonsuzluk dahilinde suçludur. Böylece bir kişi sadece sonlu olan tarafından eğitilirse, mahkemeden ya da kamuoyundan suçuna ilişkin bir yargı elde edemeyecektir; bu insan gülünç ve acınacak biri, ortalama insandan biraz daha iyi, ama bir rahip kadar iyi olmayı da beceremeyen bir erdem örneği olacaktır. Bu insana hayatta ne yardım edebilir? Neden, neredeyse ölmeden önce, bir örnekler yığınına çekilecektir? Kişi sonluluk dahilinde çok şey öğrenebilir, ama sıradan ve bozuk bir biçimi dışında, asla nasıl kaygı duyulabileceğini öğrenemez. Öte yandan, gerçek anlamıyla kaygı duymayı öğrenmiş olan kişi, sonlu olana ait kaygılar müziğe başladığında ve sonluluğun çırakları akıllarını ve cesaretlerini yitirdiğinde, kalkıp dansetmeye başlar. İnsan hayatta sık sık bu yanılgıya düşer. Evhamlı biri en küçük şeyle ilgili olarak kaygılanır, ama önemli bir şey olduğunda daha rahat soluk almaya başlar. Peki neden? Çünkü etkinlik açısından önemli olan şey, kendi kurduğu, kurmak için büyük çaba harcadığı olanaklılık kadar ürkütücü değildir, çabasını artık etkinlik için de kullanabilir. Evhamlı kişi, olanaklılık tarafından eğitilen kişiyle karşılaştırıldığında, ancak kendine yeten eksik bir eğitmendir, çünkü evham bedensel

olsa da, sonuçta arızidir.[86] Kendini doğru biçimde eğiten kişi [Autodidakt], bir yazarın dediği gibi,[87] Tanrı'nın eğittiği kişi [Theodidakt][88] düzeyindedir; başka bir terim kullanırsak, θεουργός [Tanrı işlerine eğilim duyan kişi] düzeyinde bir αὐτουργός τις τῆς φιλοσοφίας [Felsefeyi kendi başına gerçekleştiren kişi] olarak da tanımlanabilir. Böylece, suça ilişkin olarak Kaygı tarafından eğitilen kişi, ancak Kefaret ile huzur bulacaktır.

Tefekkür burada, başladığı yerde sona eriyor. Psikolojinin Kaygı ile işi bittiğinde, artık dogmatiklere devredilmesi gerekecektir.



[86] Hamann "hipokondri" terimini daha yüksek bir anlamda kullanıyor: Ama yeryüzündeki bu kaygı ancak bizim heterojen yapıda olduğumuzun ispatı olabilir. Yoksunluğunu duyduğumuz bir şey olmasaydı, ne paganlardan, ne de Tanrı hakkında bir şey bilmeyen transandantal filozoflardan daha fazla şey yapamazdık; elimizden olsa olsa güzel Doğa'ya âşık olmak gelir, yurt hasreti de çekmezdik. Bu küstah endişe, bu kutsal hipokondri, belki de içinde bulunduğumuz *seculi*'nin [çağ] çürümesinden kendimizi sakınmak için kurban ettiğimiz hayvanları yakacak ateştir. (c. 6, s. 194)

[87] Bkz. *Ya/Ya da* (*Enten-Eller*)

[88] Kierkegaard bu sözcüğü Aziz Paulus'tan almıştır (Teselyalılara Mektuplar, 4:9). – ç.n.